SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 58 — 3e trimestre 1961

★

SOMMAIRE

PSYCHOLOGIE DE LA VIE RELIGIEUSE

Nous sommes très heureux de publier dans cette revue le premier chapitre d'un ouvrage, qui paraîtra sous peu en Italie, consacré à l'étude psychopédagogique de la vocation. Danc ce chapitre, l'auteur, professeur au Latran et à l'Institut pédagogique franciscain de Rome, rend compte d'une enquête auprès d'un millier de sujets à des stades divers de leur vocation.

LES INSTITUTIONS DE LA VIE RELIGIEUSE

S'appuyant sur les données de l'histoire (Dom Jean Leclercq), Dom Doyère apporte de judicieuses suggestions pour résoudre le problème — déjà posé dans cette revue par Dom Winandy — du statut canonique des moines-ermites.

Y aurait-il trop de Congrégations de religieuses? Sans doute. Mais des Congrégations de plusieurs milliers de sujets sont-elles l'idéal? Quels sont les divers types de solution actuellement possibles ou souhaitables?

PROBLÈMES DE MYSTIQUES COMPARÉES

« Ce que ce bouddhisme, pour nous si étrange, a en commun avec le christianisme, c'est qu'il a perçu que la délivrance doit jaillir du cœur même de la situation « malsaine » de l'homme enchaîné. Il est bien sûr que jamais le chrétien ne s'entendra recommander le péché comme propédeutique au salut mais, pour lui comme pour l'adepte du tantrisme, l'arrière-goût de néant que laisse l'abus des choses de ce monde peut, dûment combiné avec la foi, figurer en bonne place dans la pharmacopée du salut. »

LA CRISE D'IDENTITÉ DU NOVICE*

1. LES IMPERFECTIONS DES COMMENÇANTS

L'abbé Lacordaire, le lendemain de son entrée au noviciat, confia à son Père Maître : « Mon Père, je ne peux rester ici ; ces jeunes sont trop jeunes et un peu fous; ils s'amusent de rien. »

— Ce serait dommage, lui répondit ce Père, si l'ancien prédicateur de Notre-Dame de Paris, par une sortie précipitée, faisait penser au monde que son entrée en communauté n'avait pas été bien réfléchie; attendez donc encore quelque temps.

Trois semaines plus tard, le maître des novices lui demanda :

— Quand partez-vous ?

— Mais je ne pars pas, si vous voulez me garder.

— Et vos confrères trop jeunes et un peu fous ?

— Mon Père, dit Lacordaire un peu confus, je suis plus fou qu'eux tous.

Des jeunes et des moins jeunes un peu « fous », on en trouve dans tous les noviciats du monde depuis la fondation du monachisme. De plus ou moins normaux qu'ils étaient il y a encore quelques semaines, avant de quitter « le monde », les voilà maintenant atteints de toute une série de phénomènes étranges : ceux que les auteurs spirituels appellent « les imperfections des commençants » (voir surtout saint Jean de la Croix, *Nuit obscure,* I, 1-7). En utilisant le matériel fourni

* Cet article est basé sur une thèse présentée comme complément aux conditions d'obtention du doctorat en philosophie (psychologie) à l'Université de Montréal, Canada, en 1960. L'auteur tient à remercier le R. P. Noël Mailloux, o.p., et Mme Gabrielle Clerk de leur aide.

par l'expérience que nous rapporterons plus loin, présentons rapidement sous des pseudonymes quelques « types » manifestant ces comportements curieux que l'on rencontre chez les commençants.

“ Folies ” passagères.

Le frère Clément a subitement la phobie des courants d'air ; des courants telluriques en dessous de son lit l'empêchent de dormir ; il se demande si les épinards du jardin contiennent assez de fer pour subvenir à ses besoins ; l'ampoule de quarante watts sur sa table de travail mettrait ses yeux en péril, etc. Personne n'a décrit avec plus d'humour que sainte Thérèse d'Avila ce type du novice hypocondriaque qui ne « semble entré dans le cloître que pour travailler à ne point mourir »; elle-même d'ailleurs avait connu cette tentation de chercher « à ne point perdre le repos ici-bas et à jouir de Dieu là-haut ».

Jean est un vrai gourmand, à la recherche de friandises spirituelles. Tous ses efforts visent à retirer de la prière les satisfactions d'une dévotion très sensible. Dans ses bons moments il se sent inondé de grâce et passe des heures à la chapelle. Quand les consolations ne lui viennent plus, il se désole et se lamente : c'est la tristesse la plus noire. Il passe alors le temps de la méditation à couper des livres...

Guy a peur de s'engager dans la voie de la perfection, alléguant que l'accomplissement des grandes choses n'est pas pour lui. Il rend même grâce à Dieu de ne pas l'avoir fait trop intelligent. En se comparant aux autres il a déjà perdu tout courage.

Certains souffrent d'un problème sexuel bien particulier. Au moment même de l'oraison, de la confession ou de la communion surgissent des mouvements et des actes sexuels. Déjà Cassien parlait d'un frère « qui jouissait d'une chasteté constante de cœur et de corps, après l'avoir méritée à force de circonspection et d'humilité, et n'était jamais assailli d'attrapes nocturnes ; mais toutes les fois qu'il se préparait à la communion, il était souillé d'un flux impur durant son sommeil. Longtemps, la frayeur le retint de participer aux mystères sacrés » (*Conférences*, 22, 6).

Et voici les pèlerins de l'absolu, à l'idéal pur et intégral. Ils sont si ponctuels dans leurs exercices que vous pouvez régler votre montre sur eux ; mais ils oublient facilement que le règlement est seulement un moyen d'aimer mieux Dieu et le prochain. Brûlants qu'ils sont d'enthousiasme, la sainteté semble à la portée de leur main. Manquant de patience ils essayent de forcer la montée vers Dieu par des mesures draconiennes ; le noviciat est l'année décisive durant laquelle il faut devenir saint ; pour eux la profession est l'accord final, et non un commencement définitif.

Ou encore les ascètes farouches. Par goût de pureté Henri Suso ne gratte ni ne touche aucune partie de son corps. Durant le jour il s'abstient de toute boisson ; le soir, à l'aspersion de l'eau bénite, il ouvre sa bouche desséchée et bâille largement vers le goupillon, espérant qu'une petite goutte d'eau tombera sur sa langue aride. A quarante ans, heureusement, quand « toute sa nature fut tellement dévastée qu'il ne restait plus qu'à mourir ou à laisser ces austérités », il opte pour la vie et jette dans l'eau son arsenal d'instruments de pénitence.

Car la plupart de ces « folies » de novices ne sont que passagères. Tôt ou tard, le bon sens reprend ses droits et la vie spirituelle du sujet devient plus équilibrée.

Déjà sainte Thérèse avait clairement senti que cette conduite bizarre du novice-commençant a quelque chose de forcé, d'inauthentique :

> Tout ce qui nous assujettit de telle manière que nous comprenions que la raison n'est pas libre doit nous paraître suspect ; car on n'acquerra jamais par ce moyen la liberté d'esprit dont l'une des propriétés est de nous aider à trouver Dieu en toutes choses et de pouvoir penser à un objet quelconque. Tout le reste est un esclavage de l'esprit qui non seulement nuit à la santé, mais tient l'âme enchaînée et l'empêche de réaliser des progrès (*Livre des Fondations*, 6, 15).

Si « la raison n'est pas (complètement) libre », alors nous ne sommes plus tout à fait sur le terrain des défauts moraux, mais partiellement sur celui des déterminismes psychiques. Or, c'est justement l'aspect psychique de ces phénomènes que nous nous proposons d'étudier dans cet article. Ce travail n'a donc pas d'autre but que de jeter quelque lumière, à l'aide de la psychologie moderne des profondeurs, sur cet être étrange qu'ont observé depuis des siècles les maîtres de la

vie spirituelle : le « commençant » par excellence, le novice, et sur ses imperfections. Et nous tenons à souligner fortement cette perspective qui sera la nôtre dans cet article. Il ne s'agit donc pas d'un travail de théologie spirituelle. Le théologien contemple les événements du noviciat avec les yeux de la foi ; il y reconnaît la main de Dieu et la dialectique de la grâce et du péché. Notre perspective à nous sera beaucoup plus modeste, et pour tout dire, simplement psychologique. Sans nier en quoi que ce soit l'œuvre de la grâce, nous en faisons abstraction méthodiquement ; car les desseins de Dieu et les voies de la grâce ne se constatent pas avec des moyens de connaissance purement humains qui sont les seuls dont dispose le psychologue. En laissant de côté l'aspect surnaturel de l'évolution du novice, nous ne faisons que reconnaître que cet aspect a déjà été amplement éclairci par les maîtres de la théologie spirituelle, de Cassien et saint Benoît jusqu'à saint Jean de la Croix et les auteurs contemporains.

Hypothèse de travail et méthodologie.

Pour aborder l'étude psychologique du novice et de ses « imperfections » nous avons pris comme *sujets* vingt-huit novices appartenant à deux communautés assez différentes. Nous n'avions demandé que des volontaires ; mais dans chaque noviciat tout le monde s'est offert. L'âge de nos sujets varie de dix-huit à vingt-deux ans. Leur niveau d'instruction préalable était sensiblement le même, ruraux et citadins y figurant à parts égales. L'expérience a été faite durant le quatrième mois du noviciat.

Une double série d'*instruments de travail* a été utilisée, notre but étant d'éclairer certains problèmes de la vie spirituelle des sujets par l'étude de leur personnalité en cours d'évolution.

a) Pour l'étude de la personnalité on s'est servi de tests de projection, notamment le Rorsbach et le Test d'Aperception Thématique (T.A.T.) ; car ces deux tests sont universellement reconnus comme étant très utiles à cette fin. L'administration du Rorschach était précédée du dessin d'un bonhomme, afin de faire percevoir de façon implicite au sujet qu'on attendait de lui un effort créateur.

b) Pour connaître leur vie spirituelle, on a demandé aux novices de rédiger un essai de quatre pages, intitulé *Idéal et inquiétudes dans ma vie spirituelle*.

c) Pour compléter notre information, tant du côté caractériel que spirituel, nous avons eu des entrevues d'une heure environ avec chaque sujet, son Père Maître, et l'assistant du Père Maître.

Or, on est frappé, spécialement en parcourant les protocoles de Rorschach, par les nombreux signes d'anxiété, de tension, et de désintégration — mais également par les efforts de synthèse. Étant donné l'âge et la situation de nos sujets, ceci fait penser à la situation psychologique décrite par Erik Erikson sous le nom de *crise d'identité* (voir Erikson, *The problem of ego identity*. Dans : *Psychological Issues* 1959, n° 1. New York, International Universities Press). En effet, le novice est un jeune adulte, âgé de dix-huit ou vingt ans environ. A la fin de son adolescence, il s'est choisi de façon quasi-définitive le rôle qu'il veut jouer dans la société des adultes : celui de religieux et de prêtre, comme d'autres deviennent médecins, ingénieurs, et pères de famille. Ce rôle est le résultat et la synthèse de tout le développement antérieur du jeune homme. Erikson l'appelle « identité » parce que le jeune homme doit être capable d'y réaliser le meilleur de lui-même, tout en proumouvant les fins de la société. Le noviciat est pour lui la première expérience sérieuse de ce rôle : il est revêtu de l'habit religieux, et il suit les règlements de sa communauté adaptés aux recrues. Que devient dans le noviciat cette identité de prêtre-religieux ? Le jeune homme est-il capable de l'y réaliser de la façon dont il rêvait ? La communauté qu'il s'est choisie respecte-t-elle cette identité ? Si ces questions reçoivent une réponse plus ou moins négative, une crise va éclater, une crise d'identité, parce que c'est l'identité du novice qui est mise en question. Comme toute crise, elle se manifeste par certains symptômes ; et on peut penser que les imperfections des commençants sont justement les signes de cette crise sur le plan religieux.

Notre hypothèse est donc que le noviciat suscite dans le jeune religieux une crise autour de son identité, autour du rôle qu'il veut jouer dans la vie, lequel rôle est l'aboutissement de tout son développement antérieur ; que cette crise provient du fait que ce rôle est mis en question par le noviciat ; et que les « imperfections des commençants » sont des

symptômes de cette crise. Afin de comprendre mieux cette hypothèse, il faut commencer par un exposé plus ample de la notion ériksonienne de l'identité. Ce sera notre tâche dans les deux chapitres suivants.

2. L'IDENTITÉ ET SA CRISE

L'identité, synthèse de la personnalité.

Pendant l'adolescence toutes les impulsions du bas âge font leur réapparition, accompagnées d'une forte poussée génitale. C'est la tâche propre de l'adolescent de subordonner ce chaos de pulsions à la génitalité, et de lui trouver son objet propre : la jeune fille. Mais cet ajustement de l'héritage infantile avec les acquisitions nouvelles ne porte pas seulement sur la vie pulsionnelle, mais également sur les autres fonctions de la personnalité : celles du moi et du surmoi, y inclus les identifications. Car le jeune homme doit subordonner ses identifications antérieures à un nouveau genre d'identification, une *identité finale*, apprise dans le contact social et l'apprentissage compétitif avec ses égaux. Ces identifications nouvelles n'ont plus la volatilité de l'enfance ou la verve expérimentale de la jeunesse; avec une urgence extrême elles poussent le jeune individu dans des choix et des décisions qui mènent de plus en plus à une définition finale de soi, à une configuration irréversible de rôles, et donc à des engagements « à vie ».
L'adolescent normal refait lui-même cette intégration, en se servant comme modèle d'adultes et d'adolescents plus âgés qu'il se choisit spontanément. Mais l'âge où s'accomplit cette synthèse varie considérablement. Plus une civilisation est compliquée, plus il faut de temps à ses membres pour intégrer leur personnalité et trouver leur place dans la société. Au début de notre ère on se mariait à seize ans, ce qui ne se fait plus guère aujourd'hui. Suso entrait au noviciat à treize ans, ce que le droit canon lui-même estime maintenant prématuré. Encore semble-t-il que les ouvriers ou les paysans parviennent à l'âge adulte avant les membres de la classe professionnelle, qui doivent intégrer plus d'éléments et sont plus longtemps sous tutelle. Enfin la présence de conflits

aigus peut rendre encore plus difficile et plus tardive cette intégration, ou même, à la limite, la rendre impossible, le sujet devenant alors névrotique ou psychotique.

L'identité, réalité psychosociale.

Cette identité finale dont on vient de parler est unique pour chaque individu, parce qu'il n'y a pas deux développements individuels qui soient identiques ; mais elle est loin d'être individualiste. On ne devient soi-même que dans une société donnée, et pour vivre ensuite dans la société selon cette identité. Idéalement l'identité implique donc qu'on est le plus soi-même là même où on est le plus en relation avec autrui, et que nos valeurs et idéals personnels coïncident largement avec ceux d'un milieu qu'on accepte et duquel on se sent accepté. En effet, il est d'une importance extrême pour la formation de l'identité du jeune homme que la société lui réponde, et qu'il reçoive une fonction et un statut qui l'intègrent dans la communauté.

Afin de prendre sa place dans la société, le jeune homme doit ainsi acquérir l'usage souple d'une faculté dominante, élaborée dans une activité ; il doit trouver une joie dans l'exercice de cette activité, dans la camaraderie qu'elle donne, et dans ses traditions ; il doit recevoir enfin une doctrine qui lui fasse comprendre le sens de sa vie, donc une religion, une philosophie, ou une idéologie. Psychosocialement parlant, l'identité est donc le rôle, intégré dans son caractère, que l'individu veut jouer dans la société et dont il attend l'approbation de cette société afin de donner un sens à sa vie. Après le délai psychosexuel de la période de latence, il faut par conséquent un autre délai, l'adolescence, afin que le jeune homme, déjà sexuellement adulte, puisse se trouver par une libre expérimentation de rôles une place dans une section quelconque de la société, place qui semble faite uniquement pour lui, tout en étant bien définie.

La genèse de l'identité.

Il ne faut pas confondre identité et identification : une pure addition des identifications infantiles (l'enfant *fait comme*

ses parents, ses frères, ses oncles, ses professeurs, ses camarades...) n'aboutirait jamais à une personnalité qui fonctionne. Car ces identifications sont trop disparates et trop contradictoires ; elles sont d'ailleurs souvent loin d'être socialement acceptables ou réalistes, l'imagination de l'enfant déformant l'image des parents ou d'autres modèles pour servir ses propres besoins. L'identité finale, émergeant en cours d'adolescence et largement fixée à sa fin, est plutôt une configuration nouvelle qui inclut toutes les identifications antérieures utilisables en les transcendant. Car elle les change afin d'en faire un tout unique et raisonnablement cohérent. Et cette configuration nouvelle doit être faite de telle façon que la constitution physique du jeune homme, ses besoins affectifs, ses capacités favorites, ses mécanismes de défense efficaces et ses sublimations réussies y trouvent leur emploi.

La formation de l'identité personnelle a donc ses racines dans le passé le plus lointain de l'individu, un passé souvent perdu dans les brumes de l'inconscient. Elle commence avec les premières introjections et projections du bébé dont l'intégration relative dépend d'une relation mutuelle satisfaisante entre l'enfant et sa mère. Car c'est elle qui doit lui donner cette confiance fondamentale en soi et en autrui qui est à la base de tout le processus de socialisation.

Suivent alors les diverses identifications de l'enfance, qui seront d'autant plus réussies que leurs prototypes se montrent à la fois aimants et fermes.

La dernière étape de la formation de l'identité finale commence là où finit l'utilité des identifications. Elle surgit d'une répudiation sélective et de l'assimilation mutuelle des identifications infantiles, de leur absorption dans une nouvelle configuration, qui à son tour dépend du processus par lequel une société (ou les sous-groupes d'une société) « identifie » le jeune homme, en le reconnaissant comme quelqu'un qui devait devenir comme il est, et qui est accepté comme il est. La société à son tour se sent « reconnue » par l'individu qui demande son acceptation, ou profondément et agressivement rejetée par l'individu qui semble alors se désintéresser de toute intégration sociale. L'identité se manifeste donc dans le rôle que le jeune homme va jouer dans la société.

La crise d'identité.

Quand le jeune homme, sortant de l'adolescence avec une identité toute récente, ne trouve pas dans la société la place qu'il lui faut pour continuer d'être ce qu'il était et de se développer encore, il risque de connaître une crise. Ses ambitions peuvent être trop vastes, la société trop différente de son idéal, certains aspects de son identité mal développés par rapport à ce que les mœurs du milieu exigent au point de vue sexuel, occupationnel, ou en matière de compétition scolaire ou sportive. C'est l'échec, au moins partiel et provisoire. La tentative d'engagement révélera impitoyablement toute faiblesse jusqu'ici latente dans son identité. Il en résulte un état de confusion, dont les symptômes sont les suivants : un sentiment d'isolation ; une désintégration du sens de la continuité personnelle ; la honte ; une incapacité de jouir d'une activité quelconque ; un sentiment d'être vécu plutôt que de vivre ; une perspective temporelle déformée ; et enfin une extrême méfiance envers autrui, comme si la société s'opposait à ce que le sujet devienne soi-même.

Mais malgré tous les symptômes névrotiques ou psychotiques qu'on peut y découvrir, la crise d'identité n'est pas une maladie, mais plutôt une *crise normale,* c'est-à-dire une phase normale de conflit aigu, caractérisée par une fluctuation apparente dans la force du moi, mais aussi par un grand potentiel de croissance. Les crises névrotiques et psychotiques se cacartérisent par une tendance à se perpétuer, par une perte d'énergie défensive, et par une isolation sociale profonde. Une crise de croissance, au contraire, est relativement plus facile à surmonter, et elle est caractérisée par l'abondance de l'énergie disponible. Cette énergie fait sans doute revivre des anxiétés dormantes, et elle engendre de nouveaux conflits, mais elle soutient aussi les fonctions du moi nouvellement acquises ou développées dans la recherche de nouvelles opportunités ou de nouvelles relations que la société est prête à offrir maintenant plus que jamais. Ce qui apparaissait comme le début d'une névrose, n'est souvent qu'une crise assez grave qui se liquide elle-même et contribue plus qu'elle ne nuit à la formation de l'identité du sujet. Quelques cas cependant ont un dénouement moins heureux, que ce soit la folie, le suicide, ou la névrose installée.

Nous avions déjà mentionné brièvement les symptômes qui caractérisent la crise d'identité ; il convient d'en donner maintenant une description plus ample, en les mettant en contraste avec les dimensions d'une identité finale bien réussie.

3. LES DIMENSIONS DE L'IDENTITÉ ET DE SA CRISE

A chaque stade du développement psycho-social de l'homme, certains critères nous permettent de voir si l'individu a traversé cette phase avec succès, ou s'il a échoué. Il en est ainsi de la crise de confiance du bébé (dans le stade « oral » du développement) ; de la crise d'autonomie à deux ans (pendant la phase « anale ») ; de la crise d'initiative autour de cinq ans (l'âge du « complexe d'Œdipe »); de l'assimilation du travail pendant l'âge scolaire ; des crises provoquées par le mariage, la naissance des enfants ; et des problèmes posés par la maturité et la vieillesse. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les critères permettant d'apprécier la crise d'identité lors du passage de la puberté à l'âge adulte.

Erikson donne huit critères qui permettent de voir si le jeune homme a réussi, dans la mesure du possible, à se construire une identité finale équilibrée et acceptée par le milieu, ou s'il reste aux prises avec une identité périmée, déficiente et chargée de conflits. On a dit tout à l'heure que chaque crise de croissance fait revivre des anxiétés dormantes, reliquats d'anciens conflits de crises précédentes qui ont été enterrés, mais pas tout à fait liquidés : dans la crise d'identité certains conflits des stades antérieurs du développement psychosocial sont donc ranimés. Cette reviviscence ne fait évidemment pas revivre les conflits sous la forme qu'ils avaient revêtue quand le sujet était encore bébé ou tout petit enfant, mais d'une façon colorée par son développement actuel. Les quatre premières dimensions de la crise d'identité mentionnées par Erikson sont des reviviscences de crises antérieures, qui concernaient, comme nous l'avons rappelé, la confiance en autrui et en soi-même, l'autonomie personnelle face à autrui, la capacité de prendre des initiatives grâce auxquelles on devient « quelqu'un », et la capacité de bien travailler. Mais le jeune homme n'est pas seulement formé par son passé ; il

est aussi tendu vers l'avenir. Les trois dernières dimensions de la crise d'identité sont donc l'amorce de problèmes qu'il devra résoudre plus tard dans sa vie, quand il se mariera, deviendra père, et enfin quand il fera le bilan de toute sa vie.

Voici donc les huit critères ou dimensions de la crise d'identité.

a) *Présence ou absence d'une perspective dans la vie.*

Le jeune homme en proie à une crise d'identité manifeste une *attitude confuse à l'égard du temps*, plus ou moins grave selon les cas. Il ne voit plus de perspectives dans sa vie. N'ayant pas une identité bien définie, étant en pleine confusion quant à sa place dans la société, sa confiance dans l'avenir est fortement ébranlée. Il désespère, même si cela se manifeste par la précipitation extrême avec laquelle il veut atteindre son but, comme chez cet étudiant qui pour son examen de biologie élémentaire étudiait seulement des articles très avancés. C'est là un dérivé et une reviviscence de l'impatience qu'on trouve chez le jeune enfant qui n'a pas encore acquis la notion que toute activité humaine ne se réalise que peu à peu, en obéissant au caractère discursif du temps, plutôt qu'en l'obtenant tout à coup, de façon magique.

Quand le jeune homme résout sa crise et commence à devenir lui-même, quand il synthétise les différents aspects de son caractère et trouve sa place dans la société, cette attitude confuse devant l'aspect temporel de sa vie se transforme en une riche pluralité de *perspectives*, en même temps qu'elle s'ouvre à la dimension temporelle comme indispensable à toute structuration de sa personnalité. La société peut d'ailleurs aider le jeune homme à retrouver le sentiment que son passé et son avenir ont un sens, grâce à la dimension temporelle de l'idéologie qu'elle lui offre. Car la plupart des religions, des philosophies, ou des doctrines politiques enseignent un sens et une direction à la vie. Même quand une telle idéologie n'est pas tout à fait réaliste, et représente une certaine simplification de l'ordre des choses son utilité pédagogique n'en est pas moins réelle dans une telle conjoncture.

b) *L'assurance ou la gêne de ce qu'on est.*

Le jeune homme en crise d'identité se caractérise ensuite par l'insécurité, par un *doute* de lui-même accompagné de *honte* de ce qu'il est ou de ce qu'il a été. Ce sont les caractéristiques sociales du stade anal qui réapparaissent ici.

Retrouvé, sur un niveau supérieur à celui de l'équilibre antérieur, ce sens nouveau de soi-même redonne au sujet *l'assurance* nécessaire pour affronter la vie et assumer son rôle préféré dans la société. Ici encore, le cadre social peut aider puisamment à retrouver cette assurance par l'uniformité de conduite (et parfois de vêtement) qu'il impose, souvent même sans l'exiger par un code explicite. Grâce à cette uniformité, le jeune homme en état de confusion peut cacher temporairement sa honte et ses doutes, jusqu'à ce que son identité se soit suffisamment rétablie.

c) *L'expérimentation libre de rôles ou son absence.*

L'entrée en société adulte du jeune homme sain se caractérise par l'adoption provisoire d'une grande variété de rôles et d'initiatives, dont chacun est éprouvé par un processus d'essai et d'erreur, afin de déterminer lequel lui va le mieux et de faire un choix final qui va fixer le contenu principal de sa vie adulte. C'est le prolongement du jeu infantile de l'âge œdipien, où l'on cherche à vaincre l'anxiété par des identifications : l'enfant de quatre ans qui joue au chauffeur d'autobus atteint ainsi, au moins dans son imagination, l'égalité avec les adultes qu'il craint, surtout les parents (c'est « l'angoisse de castration » de la psychanalyse classique). Mais dans certains cas, surtout si l'adolescence est indûment prolongée, ont trouve le contraire de cette expérimentation libre de rôles. Pour caractériser ce contraire, Erikson parle d'*identité négative,* c'est-à-dire « une identité perversement basée sur toutes ces identifications et ces rôles qui, à des stades critiques de son développement, ont été présentés à l'individu comme les plus indésirables et les plus dangereux, mais aussi comme les plus réels ». Tel jeune homme à qui sa mère dit tout le temps : « Si tu fais comme ça, tu deviendras comme ton oncle » (un ivrogne), peut finir exactement « comme ça » ; il s'identifie avec le défendu, plus réel pour lui qu'un idéal

positif dont sa mère n'a jamais parlé avec tant d'éloquence. D'après certaines recherches récentes (d'Adelaïde Johnson et son équipe), la délinquance juvénile (dans le domaine de l'agressivité) et la perversion (dans le domaine sexuel) seraient souvent le résultat d'une telle éducation largement négative. Mais il y a encore d'autres façons de renoncer à une libre expérimentation de rôles ; par exemple le renoncement à une identité personnelle dans un conformisme extrême qui essaie d'extirper tout ce qui contredit les exigences, même outrancières, du milieu.

Ici encore les différents secteurs de la société offrent au jeune homme des initiations et des confirmations susceptibles d'encourager l'esprit d'initiative tout en le canalisant et d'apaiser la renaissance de la culpabilité œdipienne. « Elles tendent à combiner, dans une atmosphère d'atemporalité mythique, une certaine forme de sacrifice ou de soumission avec une direction énergique vers des voies d'action sanctionnées et bien définies — une combinaison qui assure le développement chez le novice d'un optimum de conformité avec un sens maximum de camaraderie et de choix libre » (Erikson).

d) *Anticiper le succès ou être paralysé dans son travail.*

La prochaine caractéristique de l'adolescent qui s'initie dans une société est *l'anticipation du succès*. Il se sent capable d'accomplir quelque chose, de remplir telle fonction dans la communauté, de sorte que les autres membres le récompensèrent par leur estime. C'est le prolongement de l'application au travail scolaire pendant la période de latence. Quand les choses vont moins bien, le sujet, au lien de se sentir capable de prendre son rôle, est *paralysé* dans le travail qu'il fait, soit qu'il ait des ambitions trop vastes, soit que le milieu n'ait pas une place pour ses capacités spéciales ou ne lui fournisse pas la reconnaissance qu'il espérait. Ou bien il joue le tout pour le tout et se précipite prématurément dans une activité intellectuelle ou sociale excessive et rigide qui peut finalement détruire complètement son bonheur personnel, sinon son existence physique. A la base de toutes ces formes de pathologie du travail nous trouvons, d'après Erikson, une renaissance de la compétition œdipienne et de la rivalité avec frères ou sœurs.

Les différents secteurs de la société aident ceux qui sont en train d'apprendre et d'expérimenter leur rôle social en leur offrant un certain statut provisoire : celui d'apprenti ou de disciple — avec tout ce que cet état comporte de devoirs, de compétition, de liberté, et aussi d'intégration potentielle dans la hiérarchie des emplois, des classes, comme dans les associations pour jeunes adultes (par exemple les partis politiques ont ainsi des sections pour « jeunes » qui jouent ce rôle d'initiation à la vie adulte).

e) *L'identité ou la confusion.*

La caractéristique la plus générale du jeune homme qui n'a pas encore retrouvé son équilibre intérieur et social, est *la confusion.* Elle est le résultat global de tous les déséquilibres provenant de la reviviscence des anciens conflits, et de toutes les attitudes confuses qui proviennent du fait que le jeune homme est encore incapable de prendre sa place dans la communauté des adultes. Une multiplicité de rôles contradictoires en résulte. On devient alors deux âmes dans un seul corps, comme le cénobite et l'enivré de pouvoir dans Francisco Ximenes de Cisneros (*Le Cardinal d'Espagne*), ou Ézéchiély et Tenebroso-Cavernoso dans le P. Joseph *l'Eminence grise,* « combinant dans sa propre personne les caractères étrangement assortis de Metternich et de Savonarole » (Huxley). Cependant, quand le conflit est bien cristallisé, c'est-à-dire devenu irréversible, on ne parle plus de crise d'identité ou de confusion, mais de névrose (symptomatique ou caractérielle) et de psychose, où le « je » est devenu un autre dans l'effondrement complet du sens de soi ; comme chez ce novice qui, après s'être débarrassé au chœur de tout vêtement, apparut sur l'autel devant l'assemblée pieuse réunie en heure sainte en déclarant : Je suis l'Immaculée Conception.

Le contraire de cette confusion, émergeant de façon quasi définitive à la fin d'une adolescence bien réussie, est *l'identité.* C'est le sentiment d'avoir intégré dans sa personne tout ce qu'il y avait de valable dans l'héritage de l'enfance, afin de se consacrer de toutes ses forces à l'amour, au travail, et aux engagements sociaux de l'âge adulte. Nous n'insisterons pas, en ayant déjà longuement parlé dans le second chapitre.

f) *L'identité sexuelle ou la confusion bisexuelle.*

Nous arrivons maintenant aux caractéristiques de la crise d'identité qui ne sont pas dérivées d'anciens conflits préadolescents ravivés par la maturation physique, mais qui sont plutôt les précurseurs de conflits qui trouveront leur apogée et leur dénouement plus tard, dans l'âge préadulte, adulte, ou dans la maturité.

La tâche propre de l'âge préadulte est *l'intimité* avec un partenaire, surtout sexuel. D'après Erikson, « l'utopie de la génitalité » devrait inclure : l'orgasme mutuel, avec un partenaire aimé de l'autre sexe, avec qui on peut et veut partager une responsabilité mutuelle, et avec qui on peut et veut ajuster les cycles du travail, de la procréation, et de la récréation, de sorte qu'on assure également à la progéniture un développement satisfaisant. Quant au célibat, « un être humain devrait être potentiellement capable d'accomplir la réciprocité de l'orgasme génital; mais il doit être aussi fait de telle façon qu'il puisse supporter la frustration sans trop de régression quand des considérations de réalité ou de loyauté l'exigent » (Erikson, *Childhood and Society*. New York, Norton, 1950, pp. 230-231). Celui qui échoue à cet âge sera un isolé.

Dans la crise d'identité on voit les précurseurs de cette antithèse. Celui qui réussira plus tard à s'engager dans une véritable intimité avec autrui, est celui qui réussit à intégrer dans sa personnalité les vraies caractéristiques de son sexe, qui se vit consciemment et inconsciemment comme appartenant à son sexe, et non plus ou moins à l'autre sexe. A des périodes où la personnalité est moins structurée, et surtout dans des cas pathologiques, irréversibles, on constate une impossibilité à assumer le rôle propre à son sexe, une confusion de traits masculins et féminins qui dépasse la relative confusion normale aux débuts de l'adolescence.

L'intimité présuppose donc un sens d'identité, une capacité d'être soi-même, au plan sexuel comme aux autres plans : « La condition d'une véritable réciprocité est qu'on devienne d'abord soi-même » (Erikson). Celui qui n'a pas acquis son identité propre, ne peut pas avoir des relations intimes avec autrui. Il se réfugiera dans un isolement stérile, par peur de se perdre totalement; ou bien il se livrera corps et âme à un autre afin de lui emprunter son identité pour combler son

propre vide, cherchant ainsi mais en vain à résoudre une identification qui n'a pas très bien réussi dans l'enfance.

Les différentes sociétés ont des façons très variées d'aider dans ces difficultés le jeune homme qui est déjà physiologiquement adulte sans l'être socialement : en exigeant une continence sexuelle complète; ou en permettant des activités génitales sans que cela amène des engagements sociaux définitifs, ou en stimulant le jeu sexuel sans engagement génital (*petting*.) Le but de ce support est de stimuler et de fortifier le moi et son identité.

g) *Polarisation ou confusion autour de l'autorité.*

L'âge adulte d'un homme vraiment sain doit être caractérisé par la *générativité* : on prend sur soi la responsabilité de la prochaine génération, comme parent ou par d'autres formes d'altruisme et de créativité. Un échec ici signifie qu'on est absorbé dans ses propres problèmes, au lieu de mettre son énergie au service des autres; c'est alors le triomphe du *narcissisme* : « Des individus qui ne développent pas leur générativité, commencent souvent à se dorloter comme s'ils étaient leur propre enfant unique » (Erikson).

L'élément qui annonce chez le jeune homme cette générativité à venir est la capacité d'être meneur et « suiveur » selon les circonstances; l'attitude du sujet en tout ce qui concerne l'autorité (son exercice ou l'obéissance) est réaliste. L'échec futur de la générativité s'annonce par l'impossibilité de mener ou de suivre quand une de ces deux attitudes s'impose. C'est surtout par des sous-groupes de compagnons que la société donne à l'adolescent l'occasion d'éprouver ses forces sur le terrain de l'autorité.

h) *Polarisation idéologique ou confusion d'idéaux.*

Arrivé à la maturité, l'homme normal a le sentiment d'avoir accompli sa tâche pour autant que c'était possible. Il accepte la responsabilité de ce qu'il a fait de sa vie et de ses capacités personnelles. Après avoir aidé d'autres à devenir eux-mêmes, il peut maintenant transmettre cette responsabilité à la génération suivante et se retirer de la scène. L'homme au

contraire qui n'a pas actualisé ses potentialités au service des autres éprouvera un désespoir et un dégoût de soi. Il aimerait recommencer sa vie mais il réalise qu'il est trop tard : sa vie est manquée, qu'il se l'avoue ouvertement ou qu'il se le cache en rejetant le blâme sur autrui. Tel était le sort du P. Joseph, cette Éminence grise dont nous rappelions plus haut la double identité : à la fin de sa vie il sentait l'amertume et la frustration d'un homme qui a vu Dieu mais qui, par sa propre faute, l'a perdu en essayant de servir deux Seigneurs. Plus près de nous, on a l'histoire de Sœur Luc et de tous ceux qui quittent leur communauté autour de la quarantaine.

Chez le jeune homme, les ébauches de ces deux attitudes à venir lors des crises de l'âge adulte seront une *polarisation idéologique,* « un choix parmi la multitude des valeurs de quelques-unes exigeant notre engagement » ; ou au contraire un *chaos d'idéaux* sans lien ou synthèse. La société aide ici le jeune homme en lui proposant une variété d'idéologies dont chacune peut lui être utile à la mesure de sa consistance interne.



Nous venons de présenter brièvement les huit critères qui permettent de voir, selon Erikson, si et comment le jeune homme parvient à se construire une identité selon les différentes dimensions de la crise caractéristique de son âge. S'il ne parvient pas, dans l'une quelconque des huit dimensions énumérées, à sortir de la confusion engendrée par cette indispensable maturation de son identité personnelle, il risque d'être victime d'un déséquilibre psychique plus ou moins profond, pouvant revêtir une des formes classiques bien étudiées par la psychologie clinique : névrose symptomatique, névrose de caractère, délinquance, psychose, etc. Malgré tout l'intérêt qu'il y aurait à étudier ces troubles de la personnalité en fonction des huit dimensions dégagées par Erikson, il importe davantage à notre propos d'étudier maintenant le problème du novice, de sa recherche d'une identité et des crises qu'elle peut connaître à la lumière de ce qui vient d'être dit sur la crise d'identité du jeune homme.

4. LA CRISE D'IDENTITÉ AU NOVICIAT

Le jeune homme qui arrive à la porte du noviciat possède déjà une certaine identité plus ou moins solide. Elle se manifeste dans le choix qu'il a fait : au lieu de se marier, il veut rester célibataire; au lieu de devenir médecin, ingénieur, ou épicier, il aspire à une fonction dans l'Église. Encore a-t-il opté pour telle communauté, plutôt que pour telle autre. Tous ces éléments (célibat, sacerdoce, communauté) ne sont que des aspects du rôle qu'il veut jouer dans la vie. Vaguement il se voit dans l'avenir comme tel personnage, avec une fonction plus ou moins spécifique, que ce soit celle de prédicateur, de professeur, de curé, ou de diplomate lié à la nonciature. Ce rôle est l'aboutissement de tout le passé du candidat, la synthèse de son développement psychique antérieur. Mais après quatre mois de noviciat (moment où en étaient les novices sujets de notre expérience), la grande majorité des novices est plongée dans une crise d'identité plus ou moins prononcée.

Les signes de la crise.

Dans les *tests,* on trouve un nombre considérable d'indices d'une confusion, beaucoup plus que dans un groupe d'étudiants du même âge et de la même culture, commençant leurs études à l'université. Nous ne pouvons pas entrer ici dans le menu détail de ces indices, à cause de leur nature trop technique. Mentionnons au moins :

a) la présence universelle d'une anxiété considérable. L'anxiété est toujours l'expérience de la désintégration du moi, quand les anciens conflits reviennent à la charge.

b) On est également frappé par le grand nombre d'interprétations nettement mauvaises dans le Rorschach, alors qu'on ne devrait pas en trouver dans un protocole normal. Même en utilisant le scorage américain de Klopfer qui tend à en diminuer le nombre, 22 novices sur 28 en donnent. Elles indiquent une certaine perte de contact avec une réalité vécue comme trop dure, un retrait dans l'imaginaire qui accompagne la crise d'identité.

c) Presque tous les novices souffrent d'une confusion bisexuelle, avec une recrudescence de traits féminins. Elle ne se manifeste pas dans des réponses sexuelles ouvertes (sauf chez

deux sujets), car le noviciat supprime plutôt les manifestations ouvertes de la sexualité. Mais elle est visible, par exemple, par des identifications sexuelles défectueuses qu'on donne aux figures humaines sur les cartes du Rorschach et du T.A.T. (chez 16 novices sur 28).

d) De plus, 17 sur 28 sujets ont une image déficiente de leur propre corps, d'après leur dessin d'un bonhomme. Ceci ne peut pas étonner, car l'image (plus ou moins inconsciente) que nous avons de notre propre corps visualise notre identité ; elle est très sensible aux influences du milieu, par exemple par le truchement des vêtements. La substitution du vêtement religieux (une robe) pour l'habit laïc (masculin) a de ce point de vue une répercussion profonde sur le sens d'identité. « Nous nous identifions avec autrui par des vêtements. Nous devenons comme eux. En imitant leurs vêtements nous changeons notre image posturale du corps en empruntant l'image posturale d'autrui. Les vêtements peuvent donc devenir un moyen de changer complètement notre image du corps » (Schilder, *The image and appearance of the human body*. New York, International Universities Press, 1950, p. 204). Le grand nombre d'images du corps déficientes signifie que nos sujets sont dans un état de transition entre leur ancienne identité (le « vieil homme »), et la nouvelle.

Au niveau du *comportement* conscient, la crise se manifeste par des signes dépressifs ou même légèrement paranoïdes. Le frère Claude se sent attristé par le temps de novembre; un autre n'est pas à l'aise en travaillant avec les frères convers dans le jardin; Robert pense que ses confrères ont quelque chose contre lui quand sa prière ne marche pas; Joseph se sent déprimé parce qu'il ne peut pas sortir; et l'imagination de Jean-Paul fuit dans le passé. Quant à l'autorité, presque tous ont ici une attitude mal équilibrée, tombant soit dans une soumission exagérée, soit dans la révolte, soit dans un exercice peu discret de leur propre autorité. On en donnera plus loin des exemples.

La plupart des novices manifestent donc deux dimensions de la crise d'identité qui touchent le cœur de la vie religieuse, car elles se rapportent aux vœux de chasteté et d'obéissance : la confusion bisexuelle, et celle par rapport à l'autorité.

Les catalyseurs de la crise.

Les causes de la crise d'identité peuvent se résumer ainsi : il y a crise, confusion et désintégration, parce que le noviciat met en question l'identité initiale avec laquelle le jeune homme arrive au noviciat.

a) Le jeune homme avait déjà un certain rôle dans la vie avant son entrée au noviciat. Il était président de classe, membre de l'Action catholique, ou joueur de football réputé. Il avait un statut dans son milieu, et de ce chef il jouissait de l'estime des autres. L'entrée au noviciat met une fin à cela ; il change de milieu et il doit se refaire une réputation ; les anciens modes de satisfaction n'existent plus. Tout un réseau de relations est brisé, et c'était justement dans ce réseau-là qu'il avait trouvé sa place à lui, qu'il réalisait provisoirement mais réellement son identité. Tout cela, il doit maintenant le refaire à neuf. L'impossibilité de vivre cette identité sous l'ancien mode risque de provoquer presque inévitablement une désintégration. Les aspirations du sujet et toute leur infrastructure psychique restent suspendues, jusqu'à ce qu'elles soient remplacées par d'autres, ou puissent se réaffirmer.

Avant son noviciat Claude aimait une jeune fille assez maternelle qui l'aidait beaucoup dans ses difficultés ; elle l'obligeait à s'ouvrir, lui qui, selon ses propres paroles, essayait de tuer sa sensibilité ; elle faisait une fissure dans sa cuirasse ; il pouvait parler au lieu de poursuivre tout seul son idéal. Se séparer d'elle pour entrer au noviciat fut donc assez dur pour lui. Sa « nostalgie de tendresse » le rend maintenant tour à tour mélancolique et agressif.

Arthur, fils d'ouvrier agricole, est un jeune homme dont la grande ambition suffisait à assurer le succès de ses études au lycée de province qu'il fréquentait, non sans peser de temps à autre sur ses compagnons. Dans le noviciat il est plus ou moins oublié, car des citadins plus brillants le relèguent dans l'ombre : ils étalent avec une aisance toute naturelle tout ce que lui a dû conquérir par un travail acharné qui le coupait d'ailleurs de ses origines modestes. Il ne peut donc plus jouer le rôle dans lequel il mettait toute son énergie, il a perdu sa place dans la société. Il en devient déprimé, encore plus ambitieux dans les tâches du noviciat, et trop sensible aux moindres remarques des autres.

Quant à Jean-Paul, le rôle qu'il veut jouer dans la vie se

résume assez bien comme celui d'un grand prêtre très estimé par les gens. Déjà au collège il devait être premier de classe pour se faire admirer, et plus tard, se sentant serré de trop près par d'autres élèves, il se plonge dans des activités parascolaires avec le même but. Mais le noviciat, premier pas vers la réalisation de son identité de prêtre, devient un lieu de frustration et de crise. Il y est loin du collège où il jouait un rôle de premier plan, loin également d'un ami dont l'affection lui donnait un sentiment de valeur personnelle. Ici personne ne le connaît. D'où la nostalgie du pays. Pendant la méditation il pense à son ami, au temps passé, aux scènes surtout dans lesquelles il jouait un rôle éminent; ou encore à l'avenir : il se voit en chaire comme prédicateur. Évidemment Jean-Paul est excessivement sensible à l'impression qu'il fait sur les autres novices, par exemple dans la lecture à table. Il se soigne la chevelure, un vrai panache, et se regarde dans le miroir.

b) L'entrée au noviciat ne prive pas seulement le sujet d'une partie de son identité antérieure, mais la communauté veut encore changer le candidat qui lui arrive, afin d'en faire un homme à son image, à sa ressemblance, autrement dit un religieux qui ait l'esprit de son ordre. Elle est loin d'accepter le candidat comme il est; elle a une idée très arrêtée de ce que ses membres doivent devenir. Certains éléments de l'identité antérieure du novice seront ainsi voué à la disparition; d'autres doivent se développer beaucoup plus. C'est la conversion des mœurs, avec son accompagnement intellectuel : l'endoctrination.

Les conditions nécessaires de toute endoctrination sont (voir Erikson, *Young Man Luther*. New York, Norton, 1958, p. 134) :

— l'isolement du monde extérieur : la famille, les amis, l'ancien milieu;

— la restriction du ravitaillement sensoriel, et la valorisation immense du pouvoir de la parole;

— l'élimination de toute vie privée, et l'accent mis sur la vie commune;

— une dévotion commune aux chefs qui créent et représentent la communauté.

Le noviciat est donc une société close : on n'y tolère aucune influence qui compromettrait le travail de conversion et d'endoctrination. Par conséquent pas de jeunes filles, pas de sorties libres, pas de radio et de télévision, pas d'argent de

poche, très peu de visites. Quant aux journaux et revues, seuls les plus pieux et les plus sérieux seront admis. Pour meubler à neuf le cerveau du novice vidé de soucis mondains, on le comblera de doctrine spirituelle. Pour le mettre sur le bon chemin on soumet le candidat à un programme quotidien rigoureux et inaltérable, qui finira par creuser son esprit comme une goutte d'eau creuse la pierre. On exige de lui qu'il juge ses propres manquements dans l'examen de conscience bi-quotidien. Il n'aura pas d'autre compagnie que celle des gens qui incarnent ou partagent l'idéal préconisé : le Père Maître, son assistant, les confrères — de sorte qu'il n'y ait aucun autre modèle d'identification. Le noviciat est donc une société close dans laquelle la voix de l'endoctrination retentit comme l'écho dans une cave vide. Car il faut opérer dans le jeune homme un changement si profond que, une fois reparti dans le monde pour sa mission apostolique, c'est sa nouvelle identité qui devra prévaloir sur tous les attachements antérieurs : il devra lui-même être devenu un représentant et une incarnation de l'esprit de sa communauté.

Que le « vieil homme » se sente mal à l'aise dans cette serre chaude, cela ne saurait étonner. Par exemple le frère Yves avoue que :

> l'isolement humain suscite en moi quelque trouble, car je sens le besoin d'être accepté pleinement tel que je suis et aussi d'être compris... Ma plus grande appréhension devant la vie religieuse et particulièrement devant la vie commune est de cesser d'être moi-même pour entrer dans le rang ; je crains un conformisme où tout serait superficiel et artificiel, où rien ne serait assimilé, personnalisé. Je ne veux pas, dans ma vie, de conformité, d'uniformité, d'une égalité stoïcienne.

Nous constatons ici une différence intéressante entre les deux noviciats que nous avons étudié. Dans l'un, la formation spirituelle est beaucoup plus intense que dans l'autre. Les novices y donnent des comptes rendus de leur progrès spirituel au Père Maître, qui les suit et les dirige de très près. L'autre Père Maître est plutôt partisan de méthodes moins précises. Or, dans le noviciat « serré », certains jeunes régressent à un degré qui n'est pas atteint dans le noviciat moins tendu par des novices comparables ; leur crise est plus véhémente, car inévitablement on s'attaque avec plus

de force aux aspects moins acceptables de leur ancienne identité.

c) Une troisième cause d'une crise d'identité au noviciat vient du fait que les prévisions du jeune homme quant à la communauté de son choix sont rarement réalistes. Le plus souvent elles sont bâties autour d'une image idéalisée de quelques représentants qu'il a connus avant son entrée — soit personnellement, soit par la littérature. On s'imagine que tout Franciscain est un Poverello, tout Jésuite un Teilhard de Chardin, et tout Dominicain un Sertillanges. On veut devenir comme eux. Mais on s'aperçoit bien vite que la plupart des membres de la communauté religieuse sont loin d'incarner cet idéal; de sorte que le novice commence à se demander souvent si sa place est bien dans l'institution qu'il s'est choisie, car elle nourrit très peu son identité du moment. Quand le frère Irénée triomphe en constatant que quelques vieux pères ne pratiquent pas ce qu'on demande aux novices, son orgueil et son mépris sont des moyens pour protéger son propre idéal élevé. Pour François, ce sont plutôt ses co-novices qu'il critique : ils devraient être plus parfaits; il ne parvient pas à comprendre qu'ils regardent par la fenêtre, se chamaillent, mettent des pommes dans leurs poches après le dîner pour les manger dans leur chambre. Tout cela lui donne un dégoût personnel : « si on est entré en religion pour faire comme ça... »; et il regrette que « la médiocrité n'existe pas seulement dans le monde, mais aussi dans le couvent ». Sa critique excessive sert à se défendre contre la tentation de faire la même chose qu'eux, tentation irrecevable à cause d'une conscience trop rigide.

d) Enfin, la plupart des communautés ont une grande variété de tâches à remplir. Et c'est souvent la décision des supérieurs qui détermine quel rôle sera assigné plus tard à celui qui vient d'entrer au noviciat : sera-t-il missionnaire, professeur d'apologétique, curé d'une paroisse, éducateur de la jeunesse, ou économe de la maison ? Pour quelqu'un qui a mis ses espoirs sur le rôle de missionnaire, par exemple, l'obéissance peut créer dès le noviciat un climat d'incertitude, un doute sur la possibilité de réaliser son rôle dans la vie, son identité. Car il ne faut pas oublier que l'identité est une synthèse de tout le développement antérieur, donc qu'on ne change pas d'identité comme on change de vêtement. Le novice doit cependant s'ouvrir à la possibilité que le vœu

d'obéissance fasse de sa vie tout autre chose que ce qu'il avait pensé. C'est ainsi que Jean-Paul se demande si les supérieurs le laisseront partir pour les missions où « les païens, une fois convertis à la foi évangélique, savent mieux que les gens d'ici la valeur d'un prêtre ». Car il recherche partout l'amour et la sécurité dont il a manqué autrefois, et c'est cette recherche qui l'a poussé vers le sacerdoce.

Ces quatre facteurs inévitables provoquent chez le novice une crise d'identité qui peut aller « jusqu'aux confins d'une dissociation psychotique » (Erikson). C'est une espèce de fragmentation du moi, la désintégration de cette synthèse qu'est la personnalité dans la collision avec le nouveau milieu. La brèche que l'impact de ce milieu fait dans cette synthèse se situe toujours dans son point le plus faible, c'est-à-dire certains conflits anciens mal liquidés. Dans ce sens, le noviciat fait ressortir le pire de soi-même ; la pression conjuguée de la compétition, de l'adaptation au niveau du milieu et d'un cadre très rigide fait que la moindre faiblesse éclate dans l'identité du novice.

Les imperfections des commençants comme dimensions de la crise.

Il faut maintenant mettre les imperfections des commençants en parallèle avec les huit dimensions de la crise d'identité selon Erikson ; car d'après notre thèse, elles en sont les équivalents dans le domaine religieux. En effet, ce n'est pas seulement la vie de relations du candidat qui devient troublée, mais sa vie spirituelle, d'autant plus que celle-ci constitue le contenu principal de la vie du groupe et de ses membres. Répétons que nous n'étudions ici cette vie spirituelle que sous son aspect psychologique, et pas du tout son aspect théologique.

a) *Le manque de perspectives,* première des dimensions de la crise d'identité, se manifeste au plan spirituel par le manque de patience, par la méconnaissance du fait que le développement religieux a ses hauts et ses bas comme n'importe quelle autre évolution humaine. Cette recherche de l'immédiat est évidente dans la gloutonnerie spirituelle et sa con-

trepartie, le dégoût des réalités spirituelles quand elles ne procurent pas une satisfaction bien sensible; on la retrouve également chez ceux qui veulent brûler les étapes.

Le frère Marc cherche dans la vie spirituelle l'amour et les consolations qu'il n'a pas suffisamment reçues quand il était petit. Au lycée il s'est créé une ambiance qui répondait plus ou moins à sa demande; mais le changement de milieu le prive de cet appui, et l'oblige à le chercher autre part, en Dieu. Il cherche « la présence divine, présence mystérieuse que j'essaie de localiser en moi, mais sans y réussir; chacun de mes membres retrouve une sensation nouvelle en ce moment ». Mais quand cette recherche n'aboutit pas, « je ressens une espèce de dégoût sans raison ni motif apparent; Jésus alors ne semble pas me satisfaire, j'ai une soif d'autre chose trop vague pour être mentionné ou précisé ».

Chez André, le besoin de brûler les étapes et un faux zèle apostolique ont pris naissance quand les exigences du noviciat à une conversion de mœurs et la vie commune sont venus renforcer à la fois un surmoi précoce et les pulsions inacceptables qu'il essaie de brider. Les exigences non réalistes propres à ces deux dernières « imperfections » ont pour effet que ce novice ne se sent pas « chez lui » avec des camarades et un père maître moins exigeants, qui sont d'ailleurs loin d'accepter de bon gré cet excès de zèle.

La communauté religieuse fournit aux novices ayant ce genre de difficultés un contrepoids et une aide par la perspective qu'elle leur ouvre vers l'avenir : on leur parle des différents stades de la vie spirituelle; il y a un échelonnage de l'éducation religieuse sur plusieurs années (noviciat, études philosophiques et théologiques, ordination...); un programme quotidien minutieusement établi et fermement appliqué; et pour finir, on promet au candidat un succès certain, dans ce monde ou dans l'autre, s'il persévère.

b) *Le manque d'assurance* se manifeste dans toutes les imperfections qui cherchent à cacher certains défauts par une réaction démesurée : la honte excessive de ses défauts, un attachement trop littéral aux règlements, des mortifications indiscrètes. On en a déjà donné deux exemples (les frères « Irénée » et « François »). Le noviciat offre aux novices une protection provisoire contre leur gêne initiale grâce à l'uniformité qu'il impose dans les observances, le vêtement, la spritualité. Sous cette protection, le novice est capable de

reprendre peu à peu sa confiance en soi, ébranlée par les causes énumérées plus haut.

c) On peut considérer la pusillanimité dans la vie spirituelle comme un *manque d'expérimentation de rôles*; et comme des dérivés de conduites œdipiennes certaines formes de la jalousie (du progrès des autres) et de l'hypocondrie (liée au jeûne, par exemple). C'est ainsi que Henri, qui n'a pas su s'identifier à son père mort pour atteindre, au moins dans son imagination, une supériorité sur ses frères qui lui donnerait un titre spécial à l'amour de sa mère, aimerait exercer son apostolat de telle façon que « après mon départ les gens oublient complètement que je fus là et que c'est moi qui ai présenté l'affaire ». Ayant peur de la compétition, il n'ose pas se mettre en avant. En faisant toujours exactement comme les autres, en s'effaçant, il nie qu'il est différent, jaloux, et coupable de favoritisme.

Le noviciat essaie avant tout ici d'encourager l'expérimentation d'*un* rôle, celui d'apprenti-religieux. Il n'est rien d'autre que l'initiation dans ce rôle, commençant par la prise d'habit comme signe extérieur du statut qu'on a désormais dans la communauté, et continuée dans la vie de tous les jours du novice.

d) *La paralysie du travail* se révèle clairement dans les difficultés que le novice a de temps à autre dans ses exercices spirituels : la méditation, l'examen de conscience, la récitation de son office. Chez Henri, par exemple, les examens de conscience restent à la surface de lui-même : il a peur que sa jalousie et son angoisse ne viennent à la surface. Les éducateurs religieux feront tout dans le noviciat pour permettre des réalisations positives en apprenant au novice des méthodes aptes à favoriser la réussite dans ces domaines.

e) *Le manque d'identité* où la confusion de rôles se manifeste par un sentiment vague de ne pas être chez soi dans le noviciat, par le regret du passé, par l'impossibilité de se trouver une place et un rôle dans sa communauté. On en a donné des exemples plus haut. Le noviciat cherche à y remédier en encourageant l'identification de la recrue à sa communauté, en lui proposant de façon exclusive l'esprit de la congrégation ou de l'ordre.

f) *La confusion bisexuelle* se manifeste par toutes sortes de difficultés au sujet de la sexualité : la sexualisation de la vie religieuse, par exemple par des impulsions sexuelles au

moment de la communion ou de la confession; par des amitiés particulières sous la couverture d'une relation spirituelle; par les scrupules autour des « pensées mauvaises ». Le frère Guy, par exemple, transfère sur le Christ et saint Jean ses tendres sentiments vis-à-vis d'un ami resté dans le monde :

> Vous avez dû vous embrasser aussi tendrement, bien doucement comme deux êtres chers le font si spontanément quand l'autre a acquis plus particulièrement son admiration; quand l'un veut témoigner plus profondément à l'autre sa profonde joie et son amical respect. J'aurais aimé passer avec vous deux ces longues soirées passées à la belle étoile, comme j'ai eu le bonheur d'en passer avec Jacques, parlant sans doute de vos projets devenus ceux de Jean puisque Vous l'aimiez si tendrement, et que lui vous aimait.

Cette transposition a pour but de combler le vide laissé par l'impossibilité de continuer l'amitié terrestre.

Ce que le novice doit apprendre ici, avec l'aide de son directeur spirituel, c'est renoncer à l'exercice de la fonction sexuelle tout en développant sa virilité. Ceci n'est possible que si ce renoncement s'inspire de motifs valables et largement conscients (« en vue du Royaume de Dieu »), et le moins possible de la peur, de la honte, du dégoût, ou de la culpabilité.

g) Le manque d'attitudes raisonnables à l'égard de *l'autorité* se traduit par une foule de symptômes : une docilité extravagante; la révolte contre l'autorité; une sorte de « fermeture » par rapport aux supérieurs; un trop grand zèle à convertir les autres, par lequel on cherche beaucoup plus à résoudre ses propres difficultés qu'à aider son prochain. Michel, par exemple, est tellement docile que cela inquiète un peu le Père Maître : il veut qu'on lui dise quoi faire; jamais il ne résiste; il a l'esprit de sacrifice : on peut lui demander n'importe quoi. Si on le pique, il a un petit soubresaut, qu'accompagne seulement un sourire. Son idéal spirituel est un abandon complet en Dieu; il se propose de s'oublier pour s'occuper de Dieu et de ses intérêts. Michel est un jeune homme que sa mère a contrecarré dans son désir d'indépendance masculine. Au niveau conscient, il se soumet; mais inconsciemment il se cabre contre elle. Dans le noviciat l'obéissance est un point capital, et il y a très peu d'issues possibles (par exemple les sports) à l'agressivité qu'elle suscite

en lui; son problème n'est donc que renforcé. On comprend alors que pour lui Dieu et le Père Maître soient conçus selon l'image de sa mère. — Le sens de la mission sacerdotale de Pierre a encore « une autre fin que surnaturelle » : c'est que par une identification un peu mégalomane à l'autorité paternelle, dont il se fait le prophète, il se protège contre un sentiment de persécution. L'image qu'il a de son père est coupée en deux, et ses sentiments sont également divisés. Tout ce qui est bon dans son père est projeté sur Dieu ; tout ce qui est mauvais est projeté sur le diable. Sauver le monde par l'apostolat signifie donc en fait préserver le lien avec le bon parent (« Dieu »), et éliminer le mauvais (« le diable »). Le noviciat, société uniquement masculine et faisant par sa nature même appel à l'obéissance, accentue encore les conflits autour de la sexualité et de l'autorité sous-jacents à cette identité apostolique (selon la théorie psychanalytique, la personnalité paranoïde prend ses racines dans des rapports homosexualisés avec le père, représentant de l'autorité dans la famille) ; mais en même temps il rend impossible pour le moment l'expérience de l'apostolat : on ne sort pas pendant l'année du noviciat, de sorte que l'équilibre des forces en Pierre se trouve compromis.

Le Père Maître aura la tâche difficile d'apprendre aux novices le juste milieu entre la docilité de mouton et la révolte sur les barricades, comme chez ce novice qui barricadait sa porte quand le supérieur y frappait pour le faire lever (il se levait toujours trop tard). Donner aux novices certaines possibilités de *leadership* dès le noviciat peut contribuer au développement de la polarisation qui est souhaitable en ce domaine.

h) Enfin, *la confusion d'idéaux* est ce qu'il y a de plus manifeste chez les novices qui ne savent pas encore s'ils vont rester ou quitter le noviciat pour retourner dans le monde, ou chez ceux qui hésitent entre plusieurs communautés. Le frère Marc doute beaucoup de sa persévérance, déchiré qu'il est entre un passé « mondain » alléchant à cause de l'admiration qu'on lui portait au lycée, et les frustrations de sa vie conventuelle présente en fait de tendresse et d'estime reçue des autres. L'éducation spirituelle cherche ici à enlever toute ambivalence en fournissant au novice l'idéologie de son ordre, à l'exclusion de tout autre (les journaux sont bannis!). Une certaine simplification en résulte allant parfois

jusqu'à la caricature : tel novice pensera vivre « l'évangile pur » parce qu'il se promène en sandales, comme les apôtres ; un autre pensera avoir trouvé l'équilibre parfait entre contemplation et action parce que dans sa communauté on chante les complies en commun avant la sieste. Quand la nouvelle identité du novice est suffisamment établie, cette simplification ne sera plus nécessaire.



Psychologiquement parlant les imperfections des commençants ne sont donc que des essais de maintenir ou de rétablir provisoirement l'équilibre psychique ébranlé par l'impact du milieu qui heurte le novice dans les points les plus faibles de son ancienne identité. Selon une expression du P. Mailloux, elles ne sont « pas *nécessairement* des réactions typiquement pathologiques, mais plutôt des façons irréelles de s'exprimer, et sur lesquelles l'appareil psychique se replie *normalement* quand un individu est incapable de tenir tête de façon rationnelle à une situation difficile ». (« Sanctity and the problem of neurosis. » *Pastoral Psychology*, 1959, 2, 37-43.) Car dans les cas heureux, le novice se réajuste ; il incorpore les éléments d'identité qui lui sont offerts par le milieu religieux dans le meilleur de ce que possède déjà son identité, tout en se débarassant de certains éléments moins acceptables. Après avoir provoqué la crise, un noviciat bien dirigé aide aussi à la guérir. Et une fois l'adaptation faite, le novice ayant retrouvé sa place, et cette fois dans la communauté de son choix, les imperfections des commençants disparaissent comme disparaît le rhume des foins quand est passée la saison.

Dans les cas moins favorables, il y a échec. L'accord entre l'identité du novice et les exigences ou l'appui du milieu reste impossible. Les causes peuvent provenir des deux côtés : manque de souplesse de la part du sujet, par suite d'une identité trop chargée de conflits (comme chez le frère « barricadeur » cité plus haut, et qui a quitté sa communauté peu après), ou de la part de la communauté qui ne sait pas offrir au novice cette place que le sujet cherche pour ses dons et ses capacités particulières (comme dans ce noviciat assez nombreux où quatre-vingts pour cent des novices quittèrent les lieux à cause d'un Père-Maître vivant encore

spirituellement au XIXe siècle; le choc avait été d'autant plus grand pour eux que leur éducation antérieure avait été assez libérale).



Nous avons étudié dans ce travail le côté psychologique de cette nuit des sens que le noviciat provoque de par sa nature même : en déracinant le candidat de son ancien milieu il le prive de l'appui dont jouissait son identité, pour l'inviter à un équilibre spirituel supérieur. Notre perspective a été bien réduite; on a décrit seulement ce que le noviciat peut avoir de commun avec la crise d'identité étudiée par le psychologue. Sur ce plan, la crise du novice ressemble à celle du jeune homme qui se prépare à l'armée à Saint-Cyr, ou qui sort de son village pour entrer dans un « college » du type américain; quoique cette crise ait un contenu différent selon qu'il s'agit d'une formation militaire ou étudiante, ou bien d'une éducation religieuse : le célibat et l'examen de conscience n'entrent pas tellement dans la perspective des militaires. Pour des raisons méthodologiques nous avons laissé de côté ce qui constitue l'essence même de la vie du noviciat : l'introduction dans une vie de consécration à Dieu qui y invite par sa grâce. C'est cet aspect proprement spirituel qui est sans doute le plus connu des Pères Maîtres; et ils peuvent se faire guider ici par une théologie spirituelle solidement établie. Nous n'avons voulu attirer leur attention que sur le côté psychologique de cette « introduction à la sainteté » qu'il serait bon de ne pas totalement méconnaître. Aussi ne doit-on pas voir les « folies » des novices comme des défauts d'ordre exclusivement moral, comme de l'orgueil par exemple, au sens de péché capital. Il s'agit plutôt d'essais provisoirement manqués de s'adapter à la situation nouvelle, donc de phénomènes normaux qui surgissent toujours sous une forme ou sous une autre quand un homme dit refaire la synthèse de sa personnalité. Néanmoins il s'agit de difficultés réelles et point imaginaires, souvent douloureuses pour le sujet qui en souffre et ennuyeuses pour ceux qui l'entourent. La sagesse d'un Père Maître averti allégera beaucoup cette douleur humaine, et ceci d'autant plus qu'il connaîtra mieux l'identité du novice ainsi mise en question, avec ses points forts et faibles.

Le présent travail s'est limité à décrire la crise d'identité du novice : il ne prétend pas fournir des éléments d'un pronostic possible. Si presque tous les novices subissent, à un degré quelconque, cette crise, comment distinguer alors parmi tous ces « imparfaits » ceux qui persèveront de ceux qui partiront ou marqueront le pas pour le reste de leur vie ? Question importante, car le noviciat se termine par une profession qui, même si elle est temporaire, représente un engagement réel et plus profond. Certaines remarques de saint Jean de la Croix (*Nuit obscure,* I, 9) pourraient nous fournir ici un point de départ. Mais il faut mieux réserver cette tâche à un travail ultérieur.

W. DE BONT, O. P.

VRAIE ET FAUSSE ATTITUDE RELIGIEUSE

Nombre d'études psychanalytiques récentes tendent à montrer le rôle déterminant de motivations inconscientes et névrotiques dans certaines vocations religieuses. De telles vocations sont « pathologiques »; elles sont le résultat d'attitudes religieuses inauthentiques, « faussées ». Mais il semble que, si l'on peut parler de « vocation religieuse pathologique », c'est bien par référence à une vocation religieuse qui, elle, ne l'est pas. « Il serait aussi faux de considérer toute attitude religieuse comme un infantilisme que de n'en voir jamais[1]. » Il en va d'ailleurs de même pour le mariage et l'amour humain : les multiples contrefaçons névrotiques de l'amour et les mariages que, par analogie avec notre sujet, on pourrait dire « pathologiques » ne doivent pas faire nier l'existence de l'amour véritable et adulte qui s'exprime dans le mariage. Bien au contraire ces déviations mettent en valeur la vérité de l'amour dont elles ne sont que la caricature. On a souvent comparé l'état de vie religieuse et l'état de vie conjugale, et, là encore, nous semble-t-il, ce qui est vrai pour le second l'est aussi pour le premier.

Dès lors, il doit être possible de dresser un parallèle entre l'*authentique* et l'*inauthentique* dans la vie religieuse[2].

Les troubles névrotiques observés dans ce domaine semblent appartenir presque exclusivement à trois grands chapitres de la psychopathologie : l'*Hystérie, la Névrose Obses-*

1. Docteur Jeanne Latil, *La personne devant la vocation*, « Carmel », Tarascon, 1956, 3e trim.
2. Vie religieuse : état de vie de ceux qui appartiennent à un Institut religieux dans lequel ils se consacrent librement à Dieu par l'émission des trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

sionnelle et *les Perversions*. Nous essaierons de saisir le sens que peut avoir, dans chacun de ces cas, la « pseudo-vocation religieuse » et, parallèlement, quelle doit être la signification profonde d'une attitude religieuse authentique. Avant de tenter de schématiser ces différentes attitudes, nous préciserons la notion de *culpabilité morbide*. Chacun sait, en effet, qu'elle joue un grand rôle dans la pathologie du psychisme. Enfin, nous verrons, avant de conclure, combien — à plus forte raison — les états prépsychotiques et psychotiques sont incompatibles avec une vie religieuse authentique[3].

I

LA CULPABILITÉ MORBIDE ET LA CULPABILITÉ DANS LE PÉCHÉ

On a souvent confondu la culpabilité morbide ou le « sentiment de culpabilité » (langage des psychanalystes) avec la culpabilité morale (langage des théologiens et, plus ou moins, des juristes). Le terme même prête à confusion : employé depuis longtemps par la théologie et le sens commun dans un sens précis, il l'a été dans un sens bien différent par la psychanalyse, sous l'impulsion première de Freud. Toutefois, ces deux significations ont entre elles une relation certaine. Sans vouloir faire, ici, une étude de ce mot dans ces différentes acceptions, il faut en définir rapidement les deux sens et montrer comment, dans une perspective dynamique, ils ont entre eux de nécessaires rapports.

La « *culpabilité morbide ou névrotique* » est la persistance anormale, chez l'adulte, du sentiment de culpabilité infantile. Ce dernier se développe à partir de la situation d'insécurité qui est celle du bébé face au monde. Si aucun trouble ne vient perturber le développement harmonieux de l'individu, au fur et à mesure que s'édifie la conscience et que d'irresponsable il devient responsable, le sentiment d'insécurité va laisser place au sentiment de culpabilité. Sentiment qui disparaîtra; à son tour, pour qu'apparaisse chez l'adulte la notion de culpabilité liée à celle de responsabilité.

Le sentiment d'insécurité est la réaction instinctive de

3. Il s'agit là de « vie religieuse » au sens canonique et non pas de vie spirituelle ». Tout homme, en effet, malade ou en santé, névrosé ou équilibré, est susceptible d'avoir une vie spirituelle.

l'enfant dont l'organisme à peine achevé et la personnalité non encore différentiée du milieu ambiant, se trouvent en contact avec un monde extérieur qui, tout à la fois, lui fera prendre conscience de son « moi » et le menacera sans cesse. Ce sentiment d'insécurité jalonne, en se modifiant, toutes les étapes de la vie de l'enfant, depuis la naissance (passage brutal d'une vie toute protégée, en symbiose avec l'organisme maternel, à une vie externe, autonome, exposée à tous les stimuli extérieurs) jusqu'à la phase de latence, en passant par les stades oral, anal et œdipien et, particulièrement, par les crises du sevrage. C'est assez dire, par conséquent, que ce sentiment va entrer pour beaucoup dans le discernement progressif, chez l'enfant, de ce qui est mangeable, tout d'abord et de ce qui ne l'est pas, de ce qui lui concilie les faveurs de l'entourage ou de ce qui, au contraire, le met en danger d'être contrecarré, etc..., de ce qui, enfin, est permis ou défendu, bien ou mal. Cette introjection des différentes interdictions ou approbations, mesurées par l'apparition ou la disparition du sentiment d'insécurité, nous ramène à l'édification du « surmoi ». C'est de lui finalement, que va dépendre le sentiment de se savoir ou non en sécurité. C'est lui et le contrôle qu'il exerce sur l'individu qui feront que le sujet *se sentira ou ne se sentira pas coupable.* Normalement, alors, les relations entre « surmoi » et « moi » doivent s'assouplir et collaborer (sans s'opposer) à la formation d'une personnalité non plus soumise passivement à un automatisme régulateur tyrannique et doué d'un pouvoir « magique », mais se soumettant activement et progressivement au principe de la réalité. Une conscience objective se forme ainsi, se libère, et, libre, se soumet à ce qu'elle reconnaît être le bien (notion de valeur) : la dérogation effective à cette ligne de conduite est perçue comme une « faute ». A cette extrémité apparaît la notion de *culpabilité morale,* réelle, inséparable de celle plus positive, de *responsabilité.*

Chez un névrosé, au contraire, ce passage du sentiment d'insécurité à la culpabilité objective, cette maturation ne se fait pas ou ne s'accomplit qu'imparfaitement. De ce fait, un sentiment infantile plus ou moins conscient persiste et trouble la vie psychique. Ce sentiment de culpabilité, normal chez l'enfant, devient morbide chez l'adulte. Il est le signe d'une névrose sous-jacente et se reconnaît à plusieurs caractéristiques :

— Alors que la culpabilité réelle est toujours la conséquence d'actes (au moins d'actes de la volonté, même s'ils ne se manifestent pas extérieurement : désirs volontaires...), la culpabilité morbide, elle, peut être la conséquence soit d'actes, soit de désirs inconscients refoulés. Et, même quand elle est la conséquence d'actes peccamineux, il existe toujours entre le sentiment qui envahit la conscience et la faute qui en est le point de départ une *disproportion* manifeste, sans rapport avec la bénignité ou la gravité de l'acte posé.

— Bien que le souvenir du péché puisse s'accompagner de réactions émotionnelles, la culpabilité réelle n'est pas liée à l'angoisse. Au contraire, la culpabilité névrotique l'est toujours. La bouffée d'angoisse peut même se développer, isolée, en dehors de tout sentiment de culpabilité.

— Enfin, alors que la culpabilité morale peut disparaître une fois la faute pardonnée ou le délit réparé, la culpabilité morbide n'est jamais apaisée par quelque réparation que ce soit. Constamment renouvelée, elle est inépuisable. Elle procure parfois une jouissance secrète (érotisation) qui l'entretient.

Le docteur Berge en donne cette définition : « Le sentiment de culpabilité infantile (quel que soit l'âge de celui qui l'éprouve) est imprégné de pensée magique, plus ou moins érotisé, au surplus mêlé d'angoisse, de peur et d'un sentiment d'infériorité qui rappelle la situation éternelle de l'enfant en face de la grande personne[4]. » La culpabilité réelle ne s'entoure d'aucune de ces manifestations parasites, elle est, selon Porot, « le résultat d'un fait réel, de la transgression (effective) d'une règle ».

II

L'HYSTÉRIQUE SOUS LE REGARD D'AUTRUI ET LE RELIGIEUX SOUS LE REGARD DE DIEU

S'il est vrai que l'inconsciente et subtile simulation hystérique peut extérieurement donner le change et apparaître comme une vocation véritable au point que, seul, parfois, le spécialiste saura la déceler, néanmoins, sur le plan de la

4. Docteur André Berge, *Le coupable est-il un malade ou un pécheur ?* « Convergences », Spes, Paris, 1951.

signification psychologique profonde et dans une perspective spirituelle, ces deux attitudes sont foncièrement différentes.

La pseudo-personnalité de l'hystérique réside tout entière dans l'apparence. Elle n'existe qu'en fonction d'un regard posé sur lui : celui des autres et celui — toujours vigilant — de son « surmoi ». Ce qui importe, c'est qu'il persuade les autres et qu'il se persuade qu'il a une vocation. Il faut qu'il s'en convainque d'autant plus qu'elle est plus manifestement le fruit de son désir inconscient. L'impossibilité où il est d'avoir une conscience objective de lui-même l'entraîne à rechercher dans un comportement inauthentique la valeur ou les valeurs sécurisantes qu'il convoite : son seul souci ne sera pas de vivre, sans retour sur lui, une vertu ou un idéal, mais de plaquer sur lui le gain glorieux, mais névrotique, que lui conférera l'apparence de la vertu ou la réalisation d'une certaine forme de vie idéale. L'angoisse est ainsi écartée et, pour un certain temps au moins, la sécurité assurée. On comprend aisément l'attrait que peut avoir la vie religieuse et le rôle que lui confère, dans ce cas, son caractère de vocation exceptionnelle.

Dans le cas du religieux authentique ou, à tout le moins, non névrosé, la personnalité tout entière va se développer, non pas sous le regard d'autrui (qui interviendra cependant mais à sa place et dans son rôle éducatif) ni sous son regard propre (ce n'est plus sa satisfaction personnelle qu'il cherche), mais sous le regard de Dieu. Or Dieu, pourrait-on dire, c'est l'objectivité absolue. C'est en face de lui seul que pourra se réaliser pleinement la relation objectale dans laquelle se découvrent et se révèlent les « personnes ». Ce regard de Dieu personnalisant exigera donc, en même temps que la croissance vraie dans l'être, la prise de conscience objective de soi, dans le détachement (non plus *pour* soi, mais pour Dieu). Ce détachement vis-à-vis de soi se manifestera par la soumission libre à un jugement objectif que, seule, pour un chrétien, l'Église est en droit de porter. Seule, en effet, elle a le pouvoir et la possibilité d'affirmer l'authenticité du dialogue avec Dieu et la vérité d'une vocation.

III

L'OBSÉDÉ EN PROIE AU CÉRÉMONIAL OBSESSIONNEL ET LE RELIGIEUX VIVANT SA FOI DANS LE RITE LITURGIQUE

Freud a appelé la névrose obsessionnelle une « religion privée ». Il existe, en effet, une relation facile — trop facile... — à établir entre le cérémonial obsessionnel et le rite liturgique. Mais l'évidence de ce rapprochement ne se retrouve que dans les mots qui désignent des réalités totalement différentes.

La signification négative du rite obsessionnel frappe d'emblée. C'est une suite d'actes hésités, répétés et sans valeur : leur intention est d'isoler, d'annuler, d'atténuer et leur but n'est jamais atteint. Tout est le signe, ici, d'une volonté défaillante et pathologique. La formation réactionnelle n'a de sens que pour l'individu enfermé dans son subjectivisme, s'efforçant de satisfaire aux exigences d'une puissance imaginaire par rapport à laquelle il se situe et dont la libération seule pourrait le faire passer au plan véritable et historique de la relation objectale.

Or, en face de cela, qu'est-ce donc que le rite liturgique ? Nous allons essayer rapidement de le dire. Pas plus qu'il n'existe de sentiment humain véritable, d'état intérieur, qui ne tendent à s'extérioriser et à se vivre dans le mouvement qui les « traduit » avec fidélité, pas davantage il n'existe dans le cœur de l'homme une foi véritable sans qu'elle cherche à s'exprimer et à se vivre dans une liturgie commune à tous, car tous vivent de la même foi. C'est en face de Dieu que l'homme devient réellement quelqu'un, une personne et cette expérience commune, que chacun fait à sa manière, unit les hommes dans une même attitude où tous se retrouvent finalement. Le rite liturgique, c'est alors l'expression la plus personnelle et, à cause de cela même, la plus universelle de ce qu'il y a de plus profond non seulement en chacun des hommes, mais encore dans le monde dont il fait partie. Parce qu'il est corps et âme indivisiblement, la liturgie le fait participer tout entier, corps et âme, à une vie personnelle avec Dieu, dans un mouvement universel ayant même signification pour tous. Dans une Tradition millénaire, les hommes revivent leur expérience la plus fondamentale, celle de Dieu.

Il est possible et même certain qu'à la base d'un tel « mouvement » se retrouve le jeu des forces instinctuelles et libidinales. L'évolution totalement adulte de ses forces laissera un inconscient apaisé comme en témoignera l'absence de troubles sexuels névrotiques. Dans ces conditions, une grande partie de l'énergie, sublimée, se portera au service de l'esprit dans un mouvement d'adoration et d'action de grâces, chaque jour renouvelé, qui caractérise l'homme se découvrant enfin fils de Dieu.

On ne sépare pas la Foi de l'expression de la Foi, pas plus qu'on ne peut séparer l'amour de l'expression de l'amour. Ou alors comment en aurions-nous connaissance et comment pourrions-nous les vivre ?

On peut, dès lors, entrevoir que l'expérience religieuse n'est pas réductible à l'expérience sociale comme le voudraient certains auteurs. C'est la tension sociale vers l'autre qui n'est qu'un des aspects de la tension fondamentale de l'homme vers un Autre, Dieu, qui par son infinie perfection (celle dont l'homme ressent profondément le besoin et dont il a comme la nostalgie...) l'amènera à la complétude de son être, rôle que ne peut jouer vis-à-vis de lui aucun de ses semblables.

IV

LE PERVERS A LA RECHERCHE D'UNE JOUISSANCE JAMAIS ASSOUVIE ET LE RELIGIEUX VIVANT L'AMOUR DANS L'OBLATION CONSCIENTE

D'emblée, on peut affirmer que le pervers ne saurait réellement vivre la chasteté. Pourtant, là encore, le comportement extérieur risque de masquer tout ce qui différencie ces deux attitudes. Quel que soit le mode et le degré de la perversion d'un sujet donné, on pourra toujours retrouver dans les profondeurs de son psychisme le caractère morbide de ses désirs et de sa perpétuelle insatisfaction. Les motivations inconscientes de son attitude révéleront une déviation de sa libido, un refus ou un mépris du sexe opposé, une peur angoissée de la vie instinctuelle. En outre, apparaîtra chez ce sujet (dans le cas du masochiste, par exemple) l'impossibilité d'éprouver du plaisir ou de la joie dans les circonstances qui devraient normalement les déclencher. Pas plus qu'il ne sait ni ne peut véritablement donner (car inconsciemment ses forces perver-

ties utilisent toujours plus ou moins son activité et la gauchissent), un tel malade ne sait vraiment « recevoir ». Dans un autre langage, nous dirions qu'il est incapable d'action de grâces.

Une tout autre perspective s'ouvre devant le religieux. Si la conquête de la chasteté ne va pas sans difficultés, il n'en est pas moins vrai qu'elle aboutit à un apaisement et une sérénité de tout l'être qui sont les signes du développement harmonieux de l'adulte. A cause même des crises qui éprouvent et consolident la chasteté, son apprentissage rend effectif le renoncement à soi sur le plan sexuel, et, à un degré de plus, le don de soi. Renoncement et don, deux caractéristiques de l'homme adulte, qui rendent possible la joie résultant de l'épanouissement de l'amour vécu dans la foi. La vie chaste du religieux ne peut plus avoir, dès lors, qu'une signification toute positive : elle est le témoignage d'une préoccupation qui intéresse tout l'être, d'un amour. Dans une sphère qui n'est plus uniquement sexuelle mais spirituelle, la chasteté implique précisément l'acceptation et la réalisation harmonieuse du sexuel. « La chasteté, régulatrice de l'instinct, ne veut pas anéantir cette force libidinale, moteur central de notre personnalité humaine, aliment de notre action, de nos pensées, de notre vie d'amour. Elle cherche, au contraire, à la canaliser, à lui donner son maximum d'efficacité quel que soit l'état de vie dans lequel nous sommes amenés à le réaliser : amour humain ou sacrifice, pour Dieu, de cet amour humain [5]. »

V

LA FUITE DU RÉEL ET LA COMMUNION DANS LE VRAI

L'attrait qu'exerce sur le psychotique la vie religieuse est souvent dû à ce que le monde religieux lui apparaît, plus ou moins consciemment, comme un monde protégé et protecteur. Tout en dispensant du contact brutal avec la réalité, il fournit l'écran et le calme nécessaires pour reconstruire un univers intérieur parfaitement compatible avec une sensibilité pathologique.

5. Docteur Jeanne Latil, *Les soubassements psychologiques de la vertu de chasteté.* Conférence donnée à Aix, 1960.

Incapable qu'il est de vivre une synthèse de lui-même, d'intégrer les différents éléments de sa personnalité, de supporter avec souplesse les inévitables traumatismes d'une vie en société, de résister à l'intolérable empiétement du monde extérieur... le malade voit et construit dans le monde religieux un univers à sa taille, dans lequel il va, semble-t-il, se mouvoir à l'aise. Mais ce milieu n'aura pas plus d'existence objective que sa propre personnalité. Vivant dans cet univers en rupture avec la réalité, le psychotique ne connaîtra jamais d'autrui que la reconstruction systématique qu'il s'en fait. Il est incapable de relation objectale véritable, de dialogue. Il ne s'insère plus dans l'histoire.

Bien au contraire, la vie de communauté exige un effort de communion dans la ou les mêmes réalités, qu'il s'agisse de réalités spirituelles ou autres. On communie dans la reconnaissance d'une même chose. On communie avec un autre, en tant que différent de soi, et non avec la projection de soi-même sur l'autre. Dans les multiples aspects de la vie religieuse — rapports avec Dieu, vie de communauté, apostolat, etc., — se retrouve cette exigence première du contact avec ce qui est vrai. Le religieux, comme tout homme, ne deviendra lui-même que dans cet « engagement ». Sans cela, la vie religieuse n'est qu'une comédie et le religieux qu'un pantin. Il n'est plus cette personne exigée et réalisée par la communauté même et, à travers elle, par Dieu.

« En l'Être qui se suffit, point d'égoïsme, mais l'échange d'un don parfait. Lointaine imitation de l'Être, l'esprit créé n'en reproduit pas moins quelque chose de sa structure — *ad imaginem fecit eum* — et des yeux exercés savent y percevoir la marque de la Trinité créatrice. Point de personne isolée : chacune, en son être même, reçoit de toutes et, de son être même, doit rendre à toutes[6]. »

CONCLUSION

Psychanalystes et psychiatres nous affirment que l'homme n'est adulte que dans la mesure où il est capable d'agir et d'aimer. Cela signifie que sa « croissance » doit le mener du monde égotiste dont l'enfant est tout à la fois le centre

6. P. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1938.

et les limites (toutes choses étant perçues comme faisant partie de lui) au monde réel, dans la reconnaissance objective des choses et des êtres. A ce stade, l'égoïsme infantile a disparu et la personnalité de l'homme adulte s'achève dans l'oblation devenue possible. Au degré ultime, il faut parler de don de soi dans l'amour.

Or, nous sommes là au cœur de l'Évangile : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jn 15, 13).

Si nous admettons donc que l'harmonieux développement des forces de l'instinct le plus naturel peut être la base la plus solide de la vie de l'esprit qui se traduit par le don de soi, en toute vérité et en toute liberté, les trois vœux de la vie religieuse, pauvreté, chasteté et obéissance, pourront nous apparaître comme la manière la plus parfaite de vivre ce don.

Le corollaire obligé de cette affirmation, c'est que, pour la majorité de ceux qui veulent réellement les vivre, cela ne peut se faire qu'à un niveau de vie vraiment adulte. Dans le cas contraire, il faudrait reconnaître que de tels vœux ne seraient qu'une attitude infantile, cachant mal, sous le nom de « vertus », l'inaptitude à vivre une vie commune, réelle et personnelle.

La psychologie des profondeurs découvre, chaque jour davantage, comment, dans un incessant échange, le « je » reconnaissant le « toi », puis le « nous », se développe, se forme, prend son unique personnalité. Né de la rencontre de deux personnes dans l'amour (idéalement), à son tour il ne devient « personne » qu'à travers un jeu complexe d'actions et de réactions entre les autres et lui. C'est ce lent et fragile cheminement dialectique, depuis la découverte du sein maternel, prolongement de soi, juisqu'à celle de l'autre différent de soi, mais saisissable dans une relation d'amour, en passant par les phases successives d'identification et d'individuation, que va résulter l'accomplissement — ou l'échec — de l'achèvement progressif de l'homme.

Ce qui caractérise donc l'homme mûr, c'est cette *attente,* cette recherche incessante de l'autre; et, c'est dans cette relation structurante qu'il devient de plus en plus lui-même. Plus l'autre, par conséquent, est véritablement une « personne » accomplie, plus et mieux je me réaliserai moi-même. Alors

devenu « autonome » en face de l'autre, c'est à dire « personne » comme lui et non dépendant de lui, je serai susceptible, à mon tour, dans cet échange de plus en plus parfait, d'agir, d'aimer, de croître vers ma fin suprême (sans l'existence de laquelle tout devient absurde et dépouillé de sens). S'il en est ainsi, plus l'objet de mon amour sera parfait, plus parfaite sera la réalisation de moi-même. L'objet de cet amour, pour nous, chrétiens, c'est Dieu, tout entier révélé dans son Fils, le Verbe fait homme : le Christ.

Cette croissance qui, à partir des bases les plus biologiques, s'épanouit et s'achève, sans les nier, dans l'ordre surnaturel ne reste possible qu'avec la Grâce de Dieu, pourvu que l'homme y consente et n'y mette pas d'obstacle.

Le religieux authentique, c'est *l'homme,* appelé par *vocation* à une vie communautaire, à une vie d'*Église,* pris (et comme surpris) dans le mouvement et dans l'attente de sa réalisation la plus vraie, de son achèvement.

D. Vasse, s. j.

De quelques difficultés

DE L'OBÉISSANCE RELIGIEUSE VUES PAR UN CLINICIEN

Les quelques cas cliniques qui vont me servir à illustrer mon propos ne présentent pas, sauf un, de troubles psychologiques graves ou même ne sont pas vraiment des malades et si j'ai choisi de les présenter, c'est qu'ils vont nous permettre de comprendre à quel plan de profondeur psychique se situent certaines des difficultés de l'obéissance qui pourraient apparaître à une vue superficielle comme des troubles de la volonté ou de l'humeur.

L'obéissance de l'adulte a tout un passé : c'est l'obéissance de l'enfant — et celle-ci c'est toute l'histoire de ses relations avec sa mère et son père depuis les tout premiers mois. L'obéissance et la désobéissance de l'enfant de deux ans n'ont ni le même aspect ni la même signification que celles de l'enfant de six ans ou de douze ans ou de l'adolescent. Il y a des âges privilégiés où les conflits de l'obéissance apparaissent plus volontiers.

Il existe donc une évolution de l'obéissance et des conflits qu'elle engendre dans la ligne de tout le développement psychique. Dans ce domaine comme dans les autres, l'éducation peut être réussie ou au contraire échouer, et il peut se produire là comme ailleurs des arrêts de développement et des régressions.

Sans vouloir trop systématiser ce point de vue génétique, c'est dans la perspective de l'apparition plus ou moins ancienne des divers types de conflits de l'obéissance que je me

suis placé et c'est ainsi que je développerai devant vous trois aspects conflictuels, celui du « Je ne peux pas obéir », c'est-à-dire le problème de l'obéissance et de l'anxiété ; celui du « J'obéis, mais je suis le plus fort » qui est celui de l'obéissance et de l'esprit de domination ; enfin la formule : « J'obéis parce que j'aime » pourrait traduire le troisième aspect du problème : obéissance et sexualité.

I

Obéissance et anxiété

Le problème des rapports entre obéissance et anxiété ne me semble pas très souvent abordé et pourtant il me paraît capital et se situe dans beaucoup de cas à la racine des autres difficultés.

Je vais l'illustrer par le cas d'Henriette :

Henriette est une jeune fille de vingt-cinq ans que je connais depuis longtemps et qui est atteinte d'une névrose d'angoisse intense. Elle vit continuellement tendue, rétractée, anxieuse, fuyant les contacts sociaux et même familiaux, comme traquée par la vie. Elle travaille pourtant assez régulièrement dans la mesure où ses troubles de sommeil, son anorexie et sa maigreur, ses crises de tachycardie et son hypotension artérielle n'imposent pas à son médecin de lui prescrire des arrêts de travail.

Apparemment toute son histoire psychique pourrait se ramener à une peur très ancienne du père, que je ne connais pas, mais qui m'a été décrit par la mère et par la fille comme un paranoïaque accablant.

J'ai réussi à apprivoiser cette malade, mais les séances de psychothérapie sont encore pour elle des épreuves d'angoisse et de silence. Il faudrait lui arracher les mots un à un ou plutôt deviner sa pensée sans qu'elle ait elle-même une parole à dire.

Elle a des idées de vocation depuis l'entrée en religion d'une sœur aînée et les met constamment en avant bien que de tous côtés on lui eût dit qu'il n'était pas question de les mettre à exécution et qu'elle en soit elle-même d'ailleurs persuadée, « mais il suffit qu'on me dise de faire quelque chose pour faire le contraire » et « je sais bien que dans la vie religieuse ce qui m'est impossible c'est l'obéissance ».

Ce sont en fait les relations avec la mère qui peu à peu

apparaissent comme ayant été et étant toujours la source principale de l'angoisse. « Maman ne cédait jamais, même si je pleurais toute la nuit. » « Et moi, dit-elle une autre fois, je mets mon point d'honneur à ne jamais céder. »

Et certaines phrases que j'ai conservées comme des perles rares font penser que le conflit est extrêmement primitif et remonte aux toutes premières années de l'enfance : « Je n'étais pas égoïste, dit-elle, mais jamais je n'ai pu supporter qu'on sache ce que je pense... » « Vous avez trop d'ascendant sur moi, je voudrais pouvoir résister, me révolter contre vous... » « Ce qu'il y a en moi, ça m'appartient, je ne peux pas me l'arracher.... »

Se soumettre à une consigne — et dans la psychothérapie la consigne c'est de parler — c'est s'arracher quelque chose de soi, une partie de son être, se mutiler, se faire mourir soi-même. C'est pour elle une atteinte narcissique intolérable.

Les cas moins graves ou le « Ne pas vouloir » et le « Ne pas pouvoir » sont inextricablement confondus, sont très courants en particulier dans l'enfance et on peut évoquer ici ces petits enfants incapables de dire bonjour ou de dire merci malgré séductions, menaces ou sanctions.

Lorsque malgré l'âge cette inhibition persiste et que le blocage psychologique continue à se produire devant toute demande impérative, c'est véritablement une névrose qui se constitue dont les aspects et les origines peuvent être divers mais où se combinent souvent sans qu'on puisse les démêler les problèmes de l'anxiété, de l'obsession et de l'obéissance.

Je n'aborderai pas ici le problème de fond mais il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure certaines manifestations morbides, obsessions, scrupules, phobies, angoisses, peuvent être utilisées par le névrosé pour se mettre en marge de la vie conventuelle et ainsi échapper à cette blessure narcissique que constitue pour chacun de nous l'acte d'obéir.

Il y aurait lieu d'étudier aussi dans cette perspective de l'obéissance et du « Ne pas pouvoir vouloir » toute l'histoire des relations primitives entre le petit enfant et sa mère, les conflits alimentaires du premier âge avec l'anorexie qui est en quelque sorte un refus de manger « primaire » et le vomissement, un refus de manger « secondaire » ; les conflits sphinctériens de la deuxième année où la constipation constitue le refus primaire et la diarrhée le refus secondaire.

Il n'est pas sûr d'ailleurs que toutes les mères de névrosés

soient abusives et s'il s'agit le plus souvent du conflit de deux anxiétés, le potentiel anxieux apporté par l'enfant à la naissance peut être parfois considérable et constituer le principal facteur de cette névrose d'inhibition que j'ai essayé d'évoquer.

II

Obéissance et esprit de domination

Au point de départ des difficultés précédentes, « je ne peux pas vouloir, je ne peux pas obéir », il y a le petit enfant qui ne parle pas encore et qui donc ne peut s'exprimer clairement. Son refus de l'ingérence adulte, la sauvegarde de son intégrité, c'est la passivité, l'inertie, le silence, l'inhibition.

Mais dès que le langage commence à se constituer, il y a un mot qui très rapidement va être utilisé par l'enfant, c'est « non ». Non, c'est la barrière qui me permet d'être moi et de ne pas être envahi par l'autre; non me fait prendre conscience moi-même et fait sentir aux autres qu'il faut compter avec moi, il me permet d'affirmer ma personnalité.

L'agressivité contre l'autorité restait passive tout à l'heure; ce qui ne l'empêchait pas d'exister. Elle va s'exprimer maintenant dans des conflits manifestes qu'il s'agisse de dire non d'abord puis d'obéir ou bien d'obéir apparemment mais de dire non profondément. De toute façon c'est : « j'obéis, mais je suis fort », ou même « j'obéis, mais je suis le plus fort », ce qu'exprimait un personnage qui n'était plus un enfant : « J'obéis, mais je ne cède pas. »

Nicole, vingt-trois ans, m'est adressée par son directeur pour un problème de vocation.

A dix-huit ans elle voulait être infirmière puis a décidé, me dit-elle, de ne pas se marier et enfin par étapes s'est posé la question de la vie religieuse.

Ses parents sont séparés depuis quelques années après des scènes qui auraient été violentes et au cours desquelles Nicole aurait pris le parti de sa mère.

Le père serait nerveux, autoritaire et violent. « Moi, dit-elle, je suis trop absolue et on me reproche d'avoir son caractère. » « J'ai attendu d'avoir vingt et un ans pour être libre et pouvoir défendre maman. » Par ailleurs elle accepte

volontiers que son père lui paye ses études et qu'il lui donne « presque trop d'argent ».

Je la fais venir une dizaine de fois pour la faire parler et tenter d'élucider le problème psychologique avec elle.

Elle parle d'une voix monocorde, sans humour, sans passion, sans chaleur affective bien qu'elle me raconte une espèce de flirt avec un abbé et qu'elle utilise des expressions dont apparemment elle ne ressent pas la prégnance : être bouleversée, pleurer de joie.

Très vite apparaissent le problème de l'obéissance et l'instinct de domination. « J'aime maman pour la protéger et non pas pour m'appuyer sur elle; je serais humiliée si je pleurais devant elle... » « Maman a peur de me parler. »

« Papa a un peu peur de moi... Mes parents je les considère un peu comme des enfants et je me suis révoltée contre l'idée que j'étais trop petite... »

« Jamais je n'ai trouvé personne qui soit plus fort que moi et qui m'oblige à obéir... »

« Je voudrais pouvoir faire ce que font les garçons. Je n'admets pas de limite à mes forces... Si je n'ai pas plus que les autres, je pense que j'ai moins... »

Je n'ai pu suivre cette jeune fille assez longtemps pour débrouiller ce que comportait de sado-masochisme son désir de domination, mais les dernières séances commençaient à faire apparaître le père sous un jour nouveau, non plus détesté comme brimant la mère, mais aimé au contraire comme un combattant à sa taille et dont on recherche et on craint la puissance. « Je pourrais m'entendre avec mon père si maman n'était pas là. » Et encore : « Je crains que mon père ne fasse irruption dans ma vie, peut-être que je céderais... » « Mon désir de domination vient peut-être de ce que je n'ai pas été dominée. Il remplace mon désir d'être dominée... » Et elle me raconte des histoires d'exhibitionnisme infantile au cours desquelles elle souhaitait la correction. Mais la correction n'était pas venue.

Dans tous nos entretiens, la vie religieuse avait été peu évoquée sauf sous une forme très négative et sur un problème très consciemment ressenti, la peur de l'obéissance. Je ne me montrai pas très chaud pour l'encourager dans cette voie et je ne pense pas qu'elle ait persévéré dans ses désirs.

Félix est un religieux de vingt-sept ans qui a été ordonné prêtre il y a quelques mois. Il vient me consulter pour des troubles physiologiques qui le gênent depuis plusieurs années et qui sont manifestement psychosomatiques : spasmes digestifs, vertiges, essoufflement, et qui s'accompagnent depuis

peu de temps d'un sentiment vague d'insécurité et d'angoisse.

C'est un homme intelligent et actif, habitué à se débrouiller seul, réussissant bien dans ses entreprises, ayant la réputation de « ne pas avoir de problèmes », et jouissant, semble-t-il, d'un grand ascendant sur ses confrères. C'est près de lui que ceux-ci venaient souvent chercher une sécurité.

L'histoire familiale est intéressante : parents âgés, un frère de cinq ans l'aîné. Il dépeint sa mère à demi-aveugle, comme une mystique qui ne s'occupait pas bien du ménage et c'est le père qui entretenait la maison. Il y aurait eu une préférence de la mère pour l'autre fils et du père pour celui-ci avec de nombreuses discussions entre les parents. Dès sa plus tendre enfance Félix avait réussi à louvoyer entre ces différents écueils en utilisant les courants pour lui favorables. « Je n'en faisais toujours qu'à ma tête », dit-il en parlant de la conjoncture familiale.

Il n'en est pas moins entré dans une famille religieuse et a prononcé avec bonne volonté le vœu d'obéissance. Celui-ci ne semble pas lui présenter de difficultés particulières. Pourtant en écho à son attitude d'enfant il me cite une appréciation de son Père Maître, qui l'étonne sans l'étonner complètement : « Vous rouleriez, dit celui-ci, toute la Chrétienté. »

Les séances de psychothérapie font apparaître une ambivalence sexuelle avec d'une part l'attirance vers des femmes nettement plus âgées avec qui il puisse être à la fois le nourrisson et l'homme, attirance qui n'est que la traduction de la recherche désespérée de sa propre mère, lointaine, aveugle, sans contact, avec qui il n'a pu réaliser une attache œdipienne solide — et d'autre part des tendances homosexuelles passives qui pourraient surprendre chez cet homme dont le goût apparent est de dominer. Il avait une grande affection pour son père qui s'en était beaucoup occupé, maternellement, et il l'avait beaucoup admiré. Il semble qu'il y ait eu chez lui comme un désir de faire apparaître la virilité du père en excitant sa sévérité par des attitudes d'indépendance et de rébellion.

Ce fut une découverte pour lui d'objectiver véritablement son « besoin de dominer, d'écraser, de réduire à zéro » et de constater combien il était « agressif vis-à-vis de toute autorité ». Pour agir il lui fallait s'opposer à quelqu'un et, s'il ne trouvait pas devant lui cette volonté contraire, il se trouvait désemparé. Il ne pouvait se sentir homme qu'en se confrontant à un autre, mais un autre estimé et aimé.

Au cours de la psychothérapie il fit avec moi à plusieurs reprises l'expérience de ce désarroi et put ainsi en prendre une conscience curatrice.

Christine a vingt-trois ans et est novice dans un Institut séculier. Elle vient de présenter quelques manifestations un peu suspectes : petite période de mutisme qui se termine par une fugue, persistance d'un sentiment d'absurdité des choses. Elle s'est bien remise de cet épisode au cours duquel je la vois à plusieurs reprises, assez réticente et disant ne pas comprendre ce que je voulais d'elle.

Elle rationalise son attitude morbide récente en expliquant qu'il s'agissait d'une crise de repliement sur elle-même et comme d'un blocage devant l'obéissance religieuse.

Le conflit avec sa mère avait toujours été très aigu et Christine passait dans sa famille pour extrêmement entêtée alors qu'elle était plus facile ailleurs et très docile avec ses supérieures.

« Je n'accepte de faire ce que me dit maman que si elle me donne une explication (c'est-à-dire que si elle me traite en égale). A quinze ans j'avais l'idée que personne au monde ne pouvait nous forcer; bien sûr on aurait pu nous tuer sur place, mais ça n'aurait rien changé à la situation; et même je peux me tuer si je veux. »

Dans les séances elle essaya de m'amener à reproduire la même situation de conflit qu'avec sa mère. « Si je disais ce qui me passe par la tête je dirais que j'ai envie de me tuer et envie de vous tuer. »

Je la laissai libre d'interrompre et elle le fit non pas dans la période où elle montrait de l'opposition consciente, mais quand elle eut commencé à parler, c'est-à-dire à céder.

De ces quelques cas on peut tirer d'abord deux indications. L'esprit de domination est essentiellement un esprit de lutte, de combat. On peut dominer par possession complète, par absorption de l'autre en quelque sorte et c'est de cette manière que le nourrisson domine sa mère et est dominé par elle. Là il n'y a pas de lutte à proprement parler ; il y a possession réciproque. Mais ce n'est pas cela que veulent nos sujets. Ce qu'ils recherchent c'est la guerre.

L'indication complémentaire c'est que dans cette lutte, non seulement la victoire n'est pas tellement désirée mais plus profondément c'est la défaite qui est souhaitée, la défaite c'est-à-dire la soumission, je n'irai pas jusqu'à dire : l'obéissance, car la défaite appelle la revanche et par conséquent de nouveaux combats.

Quelle est l'origine de cette attitude de domination agressive ?

La psychologie de l'enfant nous décrit une crise de personnalité qui se situe aux alentours de la troisième année. C'est l'âge où le petit d'homme est complètement dépouponné, en possession d'une adresse et d'une force physiques qui commencent à le rendre indépendant, et d'un langage suffisant pour accéder aux véritables relations humaines. Il a pris conscience d'être une personnalité parmi d'autres, personnalité privilégiée évidemment puisqu'elle se trouve pour lui au centre du monde connu. Un champ d'expériences immense s'ouvre devant lui et il ne conçoit pas de limites à sa puissance sur les choses et les gens.

Pour peu que le milieu familial s'y prête et accepte de se placer sur le même plan que l'enfant, l'esprit dominateur de celui-ci se confirme et nous aurons par exemple le petit tyran familial devant qui tout finit toujours par céder après luttes, cris, colères, entêtements et révoltes. Constamment il cherche à affronter l'adulte pour se réassurer qu'il est fort.

Que survienne le jeu des relations œdipiennes qui donne au goût de la conquête un but avec un objet désirable et un adversaire véritable et que dans ce jeu il y ait une victoire effective de l'enfant, voici l'esprit de domination complètement installé : « Je suis le plus fort, je n'ai pas à obéir. »

Si l'on creuse un peu on s'aperçoit facilement qu'il s'agit là d'un équilibre instable et que derrière la façade dominatrice se cache une anxiété souvent intense. Le tyran familial est souvent timide et craintif en dehors de son milieu clos et le rival triomphant d'un père ou d'une mère se trouve en proie à des cauchemars, des crises d'anxiété, des inhibitions inexpliquées.

« Je suis plus forte que papa, me dit une fillette de dix ans, plus forte que maman (ce qui est exact puisqu'elle la tient en esclavage et ne lui permet pas de faire quelque chose sans elle) ; je commande à ma sœur... » Et elle tient toute la maisonnée en haleine jusqu'à onze heures du soir, n'autorisant personne à se coucher pendant qu'elle-même vérifie sous tous les meubles si un homme dangereux ne s'y cache pas qui l'attaquerait pendant la nuit.

Il y antinomie entre l'esprit d'obéissance et l'esprit de

domination non reconnu ; ce qui n'empêche pas un certain nombre de sujets de bonne volonté de prononcer le vœu et de s'arranger comme ils peuvent pendant des années pour concilier les inconciliables. Tant qu'ils n'ont pas pris conscience de cette difficulté profonde ils croient se soumettre alors qu'ils « roulent la Chrétienté », comme Félix. Ou bien ils font comme une autre de mes patientes pour qui toute initiative de ses Supérieures échouait, bien qu'elle restât toujours dans une attitude de soumission complète qui pouvait se résumer ainsi : « C'est à mes Supérieures, comme autrefois à mes parents, de décider ce qui est bon pour moi. Moi je n'ai rien à dire ; en vingt ans de vie religieuse je n'ai parlé qu'une seule fois. J'accepte toujours tout sans protester ; on verra bien ensuite ce qui se passera ; et ce qui se passe c'est que je tombe constamment malade. »

Un très grand danger à signaler ici avant de terminer ce chapitre et sur lequel je ne peux m'appesantir, c'est quand ces sujets profondément et inconsciemment indociles acquièrent des responsabilités et deviennent eux-mêmes des Supérieurs car leur comportement autoritaire, parfois même sadique, peut ne se manifester qu'à ce moment.

III

Obéissance et sexualité

Il a fallu pour être clair dissocier anxiété, esprit de domination et sexualité, mais l'on a pu voir avec les quelques cas cliniques que j'ai rapportés, que par-dessous les aspects de lutte et de domination se font jour les problèmes sexuels. Il aurait suffi de creuser par une psychothérapie beaucoup plus prolongée le cas de Félix ou celui de Nicole pour que se montrent à l'évidence les comportements sexuels passifs vis-à-vis du père.

Quand il sera possible de faire faire à Henriette une psychanalyse, sans doute trouvera-t-on que cette anxiété primitive s'est par la suite érotisée et qu'un conflit œdipien mal engagé du fait de la névrose paternelle a réactivé une culpabilité et une anxiété déjà intenses.

Les relations hiérarchiques entre supérieurs et inférieurs, entre celui qui doit commander et celui qui doit obéir, com-

portent une composante dynamique que ne présentent pas avec la même intensité les relations entre des égaux ou des semblables.

On peut réduire le couple de forces commandement-obéissance au rapport plus simple activité-passivité. Or dans les relations sentimentales et sexuelles existe aussi cette inégalité de l'initiative et de l'action, qui, au milieu d'un contexte évidemment beaucoup plus riche, met en jeu de manière semblable la même composante activité-passivité. Nous trouvons donc là une possibilité de contamination des liens hiérarchiques par la dynamique sexuelle. C'est la sexualisation de l'obéissance.

Remarquons à l'appui de ce que je viens de dire que de façon habituelle, dans un groupe hiérarchisé, l'érotisation des rapports se fait moins volontiers sur le plan horizontal, frères, confrères ou sœurs, que sur le plan vertical, parents-enfants, supérieurs-inférieurs.

Quoi qu'il en soit, les liens entre supérieurs et inférieurs se transforment facilement en liens passionnels. L'un ou l'autre ou bien l'un et l'autre trouvent dans l'exercice du commandement et de l'obéissance des satisfactions sensibles. C'est l'application de la formule : « Je t'obéis parce que je t'aime » qui peut aussi s'énoncer : « Je t'obéis veut dire : je t'aime. »

L'acte d'obéissance est devenu un acte d'amour avec tout ce que cela implique de comportement sexualisé, d'envie d'être avec l'autre, de le voir, de le toucher, de désir que l'autre pense à moi, de douleur et de jalousie s'il s'occupe d'autres personnes ou même d'autre chose que de moi.

Le corollaire fréquent du « Je t'obéis parce que je t'aime », c'est le choix et l'exclusivité de l'acte d'obéissance. « Je n'obéis aux autres que toi que si je le veux bien ; je n'obéis que si j'aime. »

Il existe là une double tentation que je grossis volontairement mais qui peut subtilement imprégner et empoisonner parfois des relations entre supérieur et inférieur trop uniquement bâties sur des liens de sympathie réciproque.

Tentation de l'inférieur d'essayer d'obtenir par un acte ou une attitude de soumission exemplaire des gratifications affectives : en obéissant, je suis sûr d'être aimé. A un degré de plus je voudrais être non seulement aimé mais le seul

aimé et je ne supporte pas que le supérieur aime d'autres que moi. On retrouve parfois dans le comportement d'un religieux ou d'une religieuse cette attitude de jalousie fréquente dans l'enfance : Je souffre et je suis jaloux si ma mère s'occupe de mon frère ; et pour manifester mon mécontentement, je désobéis ou j'obéis en rechignant, ma désobéissance ou ma hargne l'obligera à s'occuper de moi quand même ; elle devient un moyen de pression affective et de domination.

A cette tentation de l'inférieur répond celle du supérieur de faire jouer ses qualités de sympathie ou de séduction personnelle pour obtenir l'obéissance et de se servir explicitement ou implicitement d'arguments affectifs comme celui-ci : « Fais cela pour moi », c'est-à-dire : « Fais cela pour me montrer que tu m'aimes. »

Deux types de supérieurs font jouer ce genre d'arguments et de pression : les supérieurs autoritaires et dominateurs dont l'instinct de possession est développé : c'est à moi qu'on obéit et non pas à un autre. On m'obéit parce qu'on m'aime et qu'on m'appartient. Tout essai de sortir de mon orbite est un acte de non-amour et va déclencher de ma part des réactions d'exclusion, voire de haine.

L'autre type de supérieur c'est la personnalité faible qui craint d'exercer son autorité par peur de ne plus être aimée par celui qui a à obéir. C'est l'attitude démagogique. Là encore toute résistance est ressentie comme un acte de non-amour et comme une blessure narcissique.

Comme il y a diverses manières d'aimer, il y aura diverses manières de commander et d'obéir, correspondant aux étapes et aux formes de l'amour.

L'amour peut être possession comme il l'est pour le nourrisson. Je fais corps avec l'être aimé ; il m'appartient comme je lui appartiens. Je t'aime parce que j'ai besoin de toi et je suis sous ta dépendance autoritaire et affective que j'accepte. Je suis en quelque sorte ton instrument, ta chose et tu fais de moi ce que tu veux.

Je veux ce que tu veux, mais en contrepartie tu veux ce que je veux et tu fais ce que je veux ; car je t'obéis, c'est-à-dire que je me montre faible devant toi et tu me possèdes comme ta propriété et je me laisse posséder en me montrant d'une docilité exemplaire, mais c'est pour mieux te posséder

ensuite en te dominant par l'intérieur. Je me laisse absorber pour t'envahir.

Si tu es tout pour moi, je veux être tout pour toi. Je te sacrifie mon autonomie mais tu me sacrifies la tienne.

C'est cette attitude possessive dans l'amour qui ne supporte pas le partage et crée des drames à toute occasion dans la vie en commun. Elle se voit au plan du supérieur qui commande comme si son principe était : « Vous n'avez qu'un seul Maître, c'est moi » ; et au plan de l'inférieur cherchant toutes les occasions d'envahir le bureau, le temps et l'esprit de son supérieur. Au paranoïaque répond l'hystérique et l'on sait que c'est un couple qui fait fort bon ménage.

L'amour-possession était le mode d'aimer le plus primitif, celui du nourrisson. L'enfant plus grand accède à une forme plus évoluée de l'amour, c'est l'amour-conquête.

Ce que je cherche là ce n'est plus la possession tranquille mais c'est le contact dans la lutte et la joie de dominer ou d'être dominé, d'être le plus fort ou le plus faible. J'ai pris du recul vis-à-vis de l'autre. Je t'aime comme un objet de conquête. Lutter avec toi, c'est t'aimer.

Chercher à ne pas t'obéir c'est encore un combat amoureux ; et n'obéir qu'après une lutte où on m'oblige et me force, voilà une véritable jouissance.

Ce n'est pas le lieu d'aborder ici dans son ensemble le problème des relations sado-masochistes ; la composante agressive et la composante sexuelle y sont profondément imbriquées. Le sadique aime à faire mal. Le masochisme aime qu'on lui fasse mal ; c'est un sadique dont l'agressivité se réfléchit contre lui-même. Il n'y a pas de sadiques ni de masochistes purs mais des sado-masochistes à prédominance sadique ou à prédominance masochiste. Ils s'attirent en général l'un l'autre et forment un couple morbide dont la jouissance est de se faire souffrir mutuellement.

Dans l'exercice de l'autorité les sadiques sont des personnages évidemment très néfastes qui commandent injustement, qui exigent des choses impossibles, qui jouissent de l'humiliation des inférieurs comme aussi des petites revanches que leur infligent ceux-ci. S'ils trouvent parmi eux des névrosés « complémentaires », ce sera un jeu plus ou moins subtil ou violent, mais toujours horrible, de tracasseries, d'exigences, de souffrances imposées injustement et d'autre part de larmes, de

scènes déchirantes ou d'attitudes plus ou moins édifiantes de victimes douloureusement atteintes.

Ce jeu peut se révéler néfaste pour certains tempéraments faibles, peu enclins à la lutte et pas forcément masochistes qui risquent de se trouver les victimes véritables d'un sadique inemployé. Tel Maître ou Maîtresse de novices, tel Supérieur, sadiques petits ou grands, et s'ignorant parfois comme tels, peuvent démolir pour des années, si ce n'est définitivement, des sujets qui se seraient formés normalement en d'autres mains.

D'autre part le masochisme moral est une attitude assez fréquente pour certains sujets qui se croient appelés à la vie religieuse. Ils aiment se punir eux-mêmes ; la première punition étant quelquefois l'entrée elle-même dans la vie religieuse ; ils aiment s'humilier, jouer les Cendrillons, se complaisent dans des rôles de victimes ; comportement qui leur permet d'appeler soit la compassion, soit la sévérité des supérieurs ; peu importe, ce qui compte c'est de s'installer dans l'humilité.

Faire souffrir celui qu'on aime et lui montrer qu'on peut souffrir pour lui et par lui sont des attitudes si générales dans les relations humaines que je crois qu'on aurait tort de trop les prendre au tragique quand on les constate à petites doses chez ceux qui commandent et chez ceux qui obéissent ; mais je pense qu'il y a surtout alors à ouvrir les yeux des sujets eux-mêmes sur cet aspect souvent ignoré de leur personnalité ; la prise de conscience permettant souvent à elle seule le redressement nécessaire chez les gens de véritable bonne volonté.

Enfin « obéir parce qu'on aime » peut se dégager des formes primitives de l'aimance que nous avons vues jusqu'à présent pour aboutir à une forme encore infantile mais déjà sociale de l'amour, celle qui termine classiquement le Complexe d'Oedipe : l'identification. « Je t'obéis parce que je t'admire. J'aime en toi celui que je voudrais être, une image de moi-même plus évoluée, idéale, finie, définitive en quelque sorte. Tu es l'archétype, tu es le Dieu qu'on aime, qu'on vénère et qu'on suit. Je t'obéis parce que tu représentes ma vérité. »

Évolution souhaitable et heureuse, c'est l'obéissance enthousiaste de l'adolescent au chef incontesté que l'on suit sans réfléchir, simplement parce qu'il est le chef.

Je n'insisterai pas sur cette forme d'obéissance. Il me

semble bien évident que cet adolescentisme, béat ou violent, a besoin d'être lui aussi transmué et qu'il s'agit d'une forme encore infantile de l'obéissance plus ou moins érotisée dans le culte d'un homme ou d'une femme idéalisés.

L'obéissance ne devient véritablement digne d'un homme libre que si elle ne s'adresse plus d'abord à des hommes mais à des principes et si elle devient capable de se dégager, s'il est nécssaire, de tout son contexte affectif. C'est une éducation qui n'est jamais terminée. Quel est celui qui oserait dire en effet que dans l'exercice du commandement ou de l'obéissance, il ne se montre jamais ni possessif, ni dominateur, ni séducteur. Nos principes ne sont pas désincarnés et notre confrontation avec l'obéissance se fait au travers des hommes qui constamment remettent en question notre liberté vis-à-vis de nous-mêmes.

Je ne voudrais pas terminer cet exposé sans aborder un problème qui tient particulièrement au cœur du psychothérapeute; c'est celui des difficultés particulières de l'obéissance religieuse dans les cas psychopathologiques.

Le comportement anormal d'un sujet le met à fortiori en conflit avec ses supérieurs. « On a tout fait et tout essayé », disent ceux-ci, exactement comme disent les parents quand ils amènent en consultation un enfant dont ils ne viennent pas à bout. « On a tout fait », c'est-à-dire qu'on a épuisé toutes les formes d'autorité sans résultat, que ce soit pression morale ou menace disciplinaire ou arguments affectifs ou appel au sens théologique de l'obéissance; chaque fois il y a eu échec.

Je supplie les Supérieurs de comprendre qu'à ce moment il est indispensable de changer de plan. On ne soigne pas une fièvre typhoïde par la prescription d'un régime alimentaire; on ne soigne pas un rhumatisme en conseillant de marcher de telle ou telle manière; on ne soigne pas des troubles graves du comportement en faisant appel à la volonté d'une part et à la vertu d'obéissance d'autre part. Il s'agit dans tous ces cas d'état morbides qui nécessitent une intervention médicale proprement dite avec toute la compétence technique que cela implique.

Or le conflit avec l'autorité est dans un certain nombre

de cas un des symptômes mêmes de l'état psychopathologique, de la même manière que l'ankylose peut être un des symptômes de rhumatisme.

Que se passe-t-il en effet ? Dans les anomalies sérieuses du comportement, le sentiment de culpabilité du sujet est tellement intense — même s'il « crâne » — que l'autorité hiérarchique ne peut être ressentie par lui comme favorable et essayant d'agir pour son bien, mais véritablement comme un pouvoir judiciaire qui condamne et qui sanctionne. Tout acte d'autorité, tout appel à l'obéissance a donc pour effet non pas d'apaiser et de rassurer mais au contraire d'augmenter l'angoisse de culpabilité et donc d'aggraver le cas. L'obéissance est à proprement parler devenue impossible.

Le changement de plan s'impose donc et ces sujets doivent être confiés au psychiatre qui éventuellement les orientera vers des organisations ou des maisons comme celle-ci [1] et non pas vers des maisons disciplinaires. Si ces dernières devaient toutefois être maintenues, je pense qu'il est contraire à la justice et à la charité de ne pas les armer d'un équipement psychologique et médical qui permettent traitement et rééducation.

Ce passage à l'action médico-psychologique ne signifie pas pour autant que le problème sera résolu. Tout au moins ne l'aura-t-on pas aggravé. Le plus souvent le médecin est considéré par le malade comme un nouveau juge, peut-être encore plus dangereux et ce n'est que par une patiente mise en confiance et une psychothérapie prudente et progressive que la douleur de l'angoisse et de la culpabilité ainsi que les réactions d'agressivité et de revendication peuvent enfin être apaisées et que le sujet, redevenant un homme libre, peut redevenir capable d'obéir.

Dr P. GALIMARD.

1. Conférence donnée en juin 1960 dans la clinique psychothérapique de Cambo. — Cf. *Supplément de La Vie Spirituelle*, nº 46, pp. 355-368.

ENQUÊTE SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VOCATION *

Ce travail se propose d'illustrer, sous son aspect humain, la genèse de la vocation, de définir ses traits caractéristiques, les facteurs qui la suscitent et la favorisent, les motifs qui conditionnent le choix, et les difficultés que l'on doit surmonter avant d'arriver au but. Par « phénoménologie de la vocation », on entend précisément la façon qu'a cette dernière de se manifester dans les conditions concrètes de la vie.

A cet effet, nous chercherons avant tout à préciser les modalités de l'enquête, en indiquant la technique utilisée et les caractéristiques des sujets auxquels elle a été appliquée ; nous continuerons par une double analyse des données recueillies : une analyse qualitative pour saisir les particularités de certaines attitudes personnelles, et une analyse quantitative pour pouvoir connaître la valeur numérique et comparative des résultats ; nous passerons enfin à une évaluation de ces résultats, qui nous permettra de donner des formules d'orientation pour l'action éducative.

1. PRÉMISSES THÉOLOGIQUES

On ne peut ignorer l'importance qu'a prise au cours de ces dernières années l'étude objective de la conduite religieuse.

* Ce travail fait partie d'un livre par le même auteur à paraître : *Studi psico-pedagogici sulla vocazione* (Pubblicazioni dell'Istituto Pedagogico Francescano, n. 2), Brescia, « La Scuola », 1961.

Sur ce sujet, le Souverain Pontife Pie XII a apporté la lumière clarificatrice de son haut magistère. Dans le discours tenu aux participants du Ve Congrès international de psychothérapie et de psychologie clinique, il définissait ainsi l'attitude du psychologue catholique : « Il ne faut certes pas incriminer la psychologie des profondeurs si elle s'empare du contenu du psychisme religieux, s'efforce de l'analyser et de le réduire en système scientifique même si cette recherche est nouvelle et si sa terminologie ne se rencontre pas dans le passé... Il appartient aux méthodes de votre science d'éclaircir les questions de l'existence, de la structure et du mode d'actions de ce dynamisme. Si le résultat s'avérait positif, on ne devrait pas le déclarer inconciliable avec la raison ou la foi [1]. »

Évidemment, reconnaître la légitimité d'une étude psychologique du dynamisme religieux ne doit pas faire oublier la délicatesse et la difficulté du problème, et, par conséquent, l'équilibre de jugement qu'une telle étude doit comporter. Il y faudra, de toute nécessité, « prudence et réserve pour éviter de fausses interprétations ». Il conviendra d'avoir présent à l'esprit que ce qui sera accordé à la phénoménologie ne pourra ni ne devra jamais avoir un caractère absolu.

Sans nul doute, si, en face d'un phénomène comme la conversion ou la vocation, on cherche les éléments qui en donnent des raisons exclusivement dans le domaine du psychologique ou du social, on arrive, même sans le vouloir, à exclure automatiquement l'intervention de la grâce. En réalité, quand le phénomène a été étudié dans tous ses facteurs déterminants, il ne reste plus de place pour des facteurs inconnus, pour des facteurs qui transcendent nos possibilités de connaissance et de contrôle. La grâce peut toujours intervenir comme le facteur X dans la motivation de la conduite humaine. C'est pourquoi il s'agira toujours ici d'une interprétation qui regarde la façon dont le phénomène religieux se manifeste, mais non la nature même de ce phénomène.

La grâce peut être considérée, du point de vue scientifique, comme un facteur impondérable dont on ignore la nature, mais dont on connaît les manifestations. Ce facteur, pour qui n'a pas la foi pourra être diversement expliqué ou bien

1. Discours du 13 avril 1953, in *Acta Apostolicae Sedis*, 45 (1953), p. 284.

identifié avec d'autres facteurs naturels ; d'ailleurs, il explique son influence sur tout l' « agir » humain et se manifeste à travers lui. Ce sont précisément ces manifestations, et rien d'autre, qui peuvent être l'objet de recherche. Il est tout simplement arbitraire de vouloir exclure l'influence de ce facteur, comme il serait d'autre part absurde de vouloir l'expliquer sur une base scientifique. En faisant une étude objective de l'expérience religieuse, le psychologue ne peut ni ne doit dépasser les limites d'une pure phénoménologie.

Dans une étude phénoménologique des manifestations religieuses, il y a place pour l'action de la grâce, parce que celle-ci opère dans des individualités particulières, et opère de façon variée, en fonction des conditions personnelles, et de milieu, de chacun. La grâce agit toujours dans le concret ; ses manifestations ont toujours un ton psychique déterminé : d'acceptation ou de refus, de bonne ou de mauvaise volonté de la part de l'individu. Une bonne parole ou une inspiration, par exemple, se présentent souvent comme les facteurs immédiats de l'action, mais ces facteurs peuvent toujours sous-entendre une action plus profonde, celle de la grâce.

Une objection fondamentale, avancée d'ordinaire contre la sociologie religieuse, se répercute aussi sur la psychologie religieuse : il s'agit de savoir si une telle science méconnaît ou non la transcendance du surnaturel. Cette objection revient sous diverses formes, comme par exemple celle-ci : « Ne voudrait-on pas par hasard constituer une science dont l'objet serait de mesurer le Saint-Esprit[2] ? » Vouloir mesurer l'action de Dieu avec des techniques humaines, affirme-t-on, signifie la dévaluer, la méconnaître dans ce qui la caractérise essentiellement.

L'objection a indubitablement un fond de vérité. Il est vrai que l'adhésion à Dieu échappe à toute mesure ; il est vrai que l'action de la grâce ne se ramène pas à des expressions numériques : il s'agit d'un levain dont l'action est mystérieuse. C'est pourquoi nous devons nous limiter à en décrire les effets apparents ; mais il est toutefois toujours utile de connaître ces effets : il est toujours utile de connaître la qualité de la pâte dans laquelle a été déposé le levain qui doit la faire fermenter.

2. Cf. *La Vie Intellectuelle*, 1953, p. 113.

La recherche psychologico-religieuse n'est pas une intrusion dans le domaine réservé à la théologie ou une tentative ingénue de forcer le mystère de l'action divine dans l'homme et dans l'Église. Comme le fait justement observer P. G. Grasso à propos de la sociologie religieuse, l'enquête sur le fait religieux ne se fonde pas sur l'affirmation qu'elle se limiterait à l'étude de la part de l'homme, tandis que la part de Dieu lui échapperait. « En réalité, le fait religieux est, indivisiblement, œuvre de Dieu et de l'homme : entièrement de Dieu, son don gratuit et donc totalement insondable, mais en même temps entièrement de l'homme, en tant qu'acte de liberté conditionné par les facteurs du milieu. Dieu agit habituellement à travers les *causes secondes,* les *circonstances* (le système socio-économique, les mouvements naturels de la démographie, ceux de la culture, etc.) Dans le plan de l'Incarnation, tout est grâce, et, en même temps, *tout est liberté*. Les sciences humaines, en disant leur mot sur le fait religieux, n'enlèvent rien à son caractère surnaturel[3]. »

Un passage important de Pie XII justifie implicitement l'enquête psychologico-religieuse. « Le Corps mystique du Christ, comme les membres physiques qui le constituent, ne vit ni ne se meut dans l'abstrait, hors des conditions sans cesse changeantes de temps et de lieu ; il n'est ni ne peut être séparé du monde qui l'entoure ; il est toujours de son siècle, avance avec lui jour après jour, d'heure en heure, adaptant continuellement ses manières et son comportement à ceux de la société au milieu de laquelle il doit œuvrer[4]. »

Ici s'applique le principe théologique selon lequel « la grâce ne détruit pas la nature », mais s'y adapte. A part une intervention spéciale et extraordinaire du divin dans l'humain (toujours possible), on peut dire que Dieu adapte son action gratuite aux situations personnelles et aux circonstances, c'est-à-dire à la volonté libre mais conditionnée de l'homme. Il est toujours clair que les explications fournies par l'enquête sur les phénomènes religieux ne seront jamais exhaustives dans l'explication de la réalité, au moins pour ce qui regarde l'individualisation des causes ou des facteurs des divers phénomènes en question.

3. P. G. GRASSO, *Sociologie religieuse,* dans le volume : P. BRAIDO (Ed.), *Educare,* Rome, P.A.S., 1960, t. II, p. 56.
4. Discours du 29 avril 1949, dans les *Discórsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII,* Poliglotta Vaticana, t. XI, p. 50.

Que l'on considère, en particulier, le problème de la vocation. Elle est œuvre divine avant tout : d'où l'incapacité radicale de toute technique humaine à en donner une appréciation exhaustive. Mais elle est indubitablement aussi œuvre humaine : d'où la nécessité de se conformer aux règles de l'action humaine, de fournir à la grâce l'instrument le plus apte, le plus rationnel, le plus propre à permettre la plus grande efficacité de l'action divine.

Dans cette enquête, nous nous limiterons évidemment à l'étude des aspects *naturels* de la vocation. Nous ne voulons absolument pas nous immiscer dans les aspects *surnaturels* de ce phénomène, ayant bien présent à l'esprit le sévère rappel de Pie XI à ce sujet [5].

Le présent travail a été réalisé dans la conviction, appuyée par l'expérience, que la psychologie peut, de concert avec les autres sciences de l'homme, offrir une contribution, limitée mais précieuse, aussi bien dans le choix initial que dans la formation des candidats à la vie ecclésiastique, autrement dit pour la conservation et le développement du « germe divin » de la vocation.

2. TECHNIQUE DE L'ENQUÊTE

La présente enquête comprend deux examens : le premier est semblable à un commun questionnaire, ou plutôt à une « interview » personnelle ou à un entretien écrit ; le second s'inspire des méthodes psychologiques d'expression graphique.

Premier examen : Un « schéma » est offert au sujet examiné pour qu'il indique dans l'ordre ses observations. Ce schéma semble éviter les inconvénients d'un simple exercice scolaire, dans lequel on lui demanderait de décrire sa propre expérience personnelle, ou d'un questionnaire analytique, dans lequel seraient indiquées toutes les demandes qui attendent une réponse affirmative ou négative. Dans le premier cas, le sujet aurait pleine liberté de s'exprimer comme il le croirait bon, mais il ne suivrait pas un ordre ; il pourrait

5. Encyclique *Divini illius Magistri*, du 31 décembre 1929, dans les *Acta Apostolicae Sedis*, 22 (1930), p. 701.

omettre beaucoup de renseignements très utiles, se limiter à quelques notations de peu d'intérêt. Dans le second cas, il y aurait bien la précision et l'uniformité des réponses, mais il y manquerait la spontanéité, le caractère personnel de l'expérience. L'examen que nous proposons nous a paru susceptible de concilier ordre et liberté, précision et spontanéité.

Le « schéma » comprend diverses questions qui peuvent être rassemblées sous les titres suivants :

1° Quand ont débuté les premiers indices de la vocation ?
2° De quelle manière s'est développée la vocation ?
3° Quels facteurs l'ont suscitée ou soutenüe ?
4° Quels motifs ont déterminé le choix ?
5° Quels obstacles l'ont mis en péril ?

Reportons ici le texte intégral du questionnaire qui constitue la deuxième épreuve de l'enquête :

Nom ou pseudonyme ....
Age .... Année d'étude ....
Profession du père .... De la mère ....
Conditions économiques de la famille ....
Nombre de frères .... De sœurs ....

Décrivez, de la manière la plus sincère et la plus exacte possible, votre expérience dans le choix de la vocation, les sentiments que vous avez éprouvés, les difficultés que vous avez rencontrées, la façon dont votre vocation s'est développée.

Dans votre description cherchez à répondre aux demandes du schéma suivant comme s'il s'agissait d'une interview ou d'un entretien écrit.

1. Quand se sont manifestés les premiers indices de la vocation ?...

Peut-on l'appeler une vocation d'enfant, d'adolescent ?... Au moment d'entrer au séminaire ou au collège aviez-vous un penchant pour la vocation ou bien celle-ci est-elle née après ?... Y êtes-vous entré pour des motifs différents de ceux qui sont propres à la vocation ?

2. Comment se sont développés les premiers indices de la vocation ?... Avec indifférence, avec spontanéité, avec enthousiasme ?... Y a-t-il eu continuité dans l'aspiration ?... Y a-t-il eu des crises ?...

3. Quels facteurs vous ont permis de vous familiariser avec le problème de la vocation ?... Les leçons du catéchisme ?... Les lectures d'information, les lectures spirituelles, les films et les drames sur la vie sacerdotale et religieuse ?...

De qui avez-vous surtout reçu votre penchant à la vocation ?... Quelle a été l'attiude de vos parents ?... Y a-t-il eu l'influence du curé de votre paroisse, de religieux ?...

Quels facteurs vous ont amené à suivre cette vocation ?... L'influence d'un milieu religieux ?... L'amour de la liturgie, des fêtes religieuses ?... L'influence du milieu domestique ?... Votre participation à des groupements catholiques ?... La fréquence de vos pratiques religieuses ?...

4. Pour quel motif avez-vous suivi cette voie ? Par affection pour vos parents ?... Par l'attirance de l'idéal ?.. Pour mener une vie tranquille ?... Par désir d'imitation ?... Par esprit d'opposition et d'indépendance ?... Pour quel motif avez-vous continué dans la voie entreprise ?... Par crainte d'être un déclassé, un désenchanté de la vie ?... En raison du devoir de suivre la vocation ?... Par une contrainte psychologique : crainte de déplaire, d'agir mal, de ruiner un rêve maternel ?...

5. Quelles difficultés ont mis en péril votre vocation ?... Comment réagissez-vous au départ d'un ami ?... Amitié ou sympathie pour les personnes de l'autre sexe ?... Opposition avec les supérieurs ?...

Second examen. Cette épreuve, bien que d'un contenu complètement différent, se réclame d'une technique mise en valeur par E. de Greeff, appliquée sur une vaste échelle par A. Snoeck et reprise en Italie par Cargnello[6]. L'idée qui est à la base de cette technique consiste à traduire une évaluation qualitative par une expression quantitative : par exemple, indiquer la force d'un sentiment au moyen d'une ligne plus ou moins longue.

Cette méthode ne se distingue pas substantiellement des autres méthodes d'évaluation de la personnalité qui usent de nombres ou de qualificatifs, comme *discret, bon, très bon,* etc. Néanmoins, elle semble avoir un avantage sur les autres, en ce qu'elle donne au jugement de valeur une expression visuelle, je dirai presque plastique : de cette façon, il semble qu'elle puisse acquérir une plus grande valeur objective.

Nous reportons ici le texte de l'épreuve, en faisant remar-

6. Cf. E. de Greeff, *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris, P.U.F., 1947, pp. 33-69. Cf. D. Cargnello et Al., *La dualità io-tu e il sentimento di colpa*, in *Arch. Psicol. Neurol. Psich.*, 15 (1954), pp. 504-555.

quer que, sur les feuilles présentées aux sujets soumis à l'enquête, les pointillés avaient dix centimètres de longueur.

Nom (*ou pseudonyme*) ....

Comparez entre elles ces diverses expériences psychologiques et donnez une idée de leur importance relative au moyen de lignes proportionnelles. Voici un exemple qui vous permettra de vous rendre compte de la méthode : à la demande : « Si vous étiez tout-puissant, à qui donneriez-vous le plus ? » La réponse pourrait être la suivante :

A votre père ? ....
A votre mère ? ....
A vos frères ? ....
A un ami ? ....

Tracez des lignes plus ou moins longues en proportion de l'intensité de vos sentiments et de votre expérience. La longueur la plus grande des lignes sera de 10 centimètres : c'est celle des pointillés.

Répondez de la manière la plus sincère et la plus exacte possible aux questions suivantes :

1. *A qui attribuez-vous principalement une influence positive sur votre vocation ?*

A votre père ? ....
A votre mère ? ....
A vos frères ? ....
A un prêtre ? ....
A un ami ? ....

2. *Quels facteurs ont eu la plus grande importance dans la formation de votre vocation ?*

Le milieu familial ? ....
La vie d'un groupement ? ....
La vie liturgique ? ....
Les lectures et le cinéma ? ....
Les exploits des missionnaires ? ....

3. *Quels motifs vous ont poussé, au début, à quitter votre famille ?*

Le don de votre personne à Dieu ? ....
Le don de votre personne au prochain ? ....
L'amour de l'étude ? ....
Le désir d'une vie tranquille ? ....
L'idéal missionnaire ? ....

4. *Quelles ont été les modalités de développement de votre vocation ?*

La spontanéité ? ....
L'incertitude ? ....
L'indifférence ? ....
L'opposition ? ....
La pression ? ....

5. *Quels sentiments vous ont poussé à suivre la voie de la vocation ?*

La crainte ? ....
Le respect ? ....
Le sens du devoir ? ....
L'indépendance ? ....
L'enthousiasme ? ....

6. *Quelles ont été les difficultés qui ont mis principalement en péril votre vocation ?*

Des raisons de santé ? ....
Des difficultés dans vos études ? ....
Le problème de la chasteté ? ....
Votre situation de famille ? ....
La difficulté d'obéir ? ....

On pourrait, en analysant ce second examen, avoir l'impression qu'il ne diffère pas du premier. En réalité, entre les deux examens, il y a une correspondance substantielle : c'est-à-dire qu'il s'agit plus ou moins des mêmes questions ; mais la façon différente d'y répondre donne la possibilité de contrôler et, dans un certain sens, de préciser les réponses déjà formulées.

3. SUJETS SOUMIS A L'ENQUÊTE

L'enquête s'est déroulée en deux temps : en un premier temps, les deux questionnaires indiqués ci-dessus ont été présentés à 250 sujets et il y a eu 42 réponses valables ; en un deuxième temps, les mêmes questionnaires ont été présentés à plus d'un millier de sujets, avec 138 réponses vala-

bles[7]. Le nombre relativement bas des réponses obtenues révèle combien le travail a été sérieux.

Nous avons exhorté les sujets à faire cet exercice avec le sentiment de leur responsabilité, puisqu'il s'agissait d'une chose sérieuse; nous les avons priés de se refuser à répondre plutôt que de donner des réponses insincères ou superficielles. Les deux épreuves entraînaient une réelle fatigue. C'est pourquoi nous sommes reconnaissants à ceux qui ont accepté de se soumettre à cette fatigue pour le bien d'autrui, en nourrissant l'espoir que les résultats de l'enquête ne seraient pas privés d'intérêt et d'utilité pratique.

Beaucoup de feuilles de réponses ont été éliminées parce qu'elles étaient incomplètes. Celles qui ont été retenues comme valables donnent des garanties de sérieux et de sincérité de la part des sujets questionnés, auxquels était assuré le secret. En outre, nous ne voulons ni ne pouvons exclure des déficiences d'un autre genre : par exemple, le fait que quelques sujets n'ont pas su saisir leur propre expérience, ou encore le fait que le temps a altéré leurs souvenirs d'enfance. Nous croyons toutefois que ces déficiences ne sont pas de nature à enlever de sa valeur au matériel recueilli.

Dans les *tableaux I-VI* sont reportées les réponses des sujets soumis : l'enquête en ce qui concerne respectivement leurs études, leur âge, leur situation de famille, les conditions économiques et la profession de leurs parents.

Tableau I : RÉPARTITION D'APRÈS LES ÉTUDES

Études	*1 Théol.*		*2 Théol.*		*3 Théol.*		*4 Théol.*		*1 Sacerdoce*		*Total des sujets*
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	
1re sér..	0	0	0	0	7	3,5	28	15,5	7	3	42
2e sér...	22	12	31	17	17	9,5	15	8,5	53	13	138
Total ..	22	12	31	17	24	13	43	24	60	34	180

7. Le P. Maurizio Albano s'est occupé de la première série des deux épreuves en suivant la technique et les suggestions fournies par l'auteur. Celui-ci a repris l'enquête pour son propre compte et a fait le présent travail. Que le P. M. Albano soit vivement remercié pour sa contribution à cette enquête.

Tableau II : Répartition d'après l'age

Age	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30 +	31 +
1re sér. N.	1	6	10	11	6	3	1	2	1	1	1
%	0,5	3	5,5	6,5	3	1,5	0,5	1,5	0,5	0,5	0,5
2e sér. N.	3	7	17	20	16	20	17	10	6	8	14
%	1,5	4	9,5	10,5	9	10,5	9,5	5,5	3,5	4,5	7,5
Total N..	4	13	27	31	22	23	18	12	7	9	14
%	2	7	15	17	12	12	10	7	4	5	8

Tableau III : Répartition d'après les situations de famille

Enfants	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10 +
1re sér. N.	2	2	9	5	6	4	4	4	2	6
%	1	1	5	2,5	3	2	2	2	1	3
2e sér. N.	2	8	18	14	22	18	9	15	11	19
%	1	4	10	7,5	12	10	5	8	6	10
Total N..	4	10	27	19	28	22	13	19	13	25
	2	5	15	11	16	12	7	10	7	14

Des réponses du *tableau I,* il résulte que les sujets sont des étudiants en théologie et de jeunes prêtres. La raison de ce choix est la suivante : on voulait faire porter l'enquête sur des sujets ayant mené à son terme le processus de la vocation, et qui soient en mesure, pour cette raison, d'en connaître toutes les phases, les caractéristiques, les modalités de développement, les causes de crise, les difficultés qui y font obstacle, et, d'autre part, qui soient encore assez proches de cette expérience personnelle pour que l'oubli n'empêchât pas d'en saisir les éléments essentiels.

Du *tableau II,* il résulte que la majorité des sujets est d'un âge qui va de vingt-deux à trente ans : seuls 2 % d'entre eux ont un âge inférieur, et 8 % un âge supérieur à ces limites. Entre la première et la deuxième série de résultats, il y a une uniformité remarquable.

Le *tableau III,* qui concerne la situation de famille des sujets révèle qu'il s'agit, dans la majorité des cas, de familles nombreuses : 93 % d'entre elles ont au moins trois enfants, 22 % en ont plus de huit. Il y a trois cas seulement de fils uniques, sept cas d'enfants n'ayant qu'un seul frère, trois cas n'ayant qu'une sœur.

Les conditions économiques, telles qu'elles résultent du *tableau IV* sont « moyennes » dans plus de la moitié des

cas. Les cas de pauvreté et d'aisance s'équivalent à peu près, avec une légère supériorité pour les premiers.

La profession du père, qui figure au *tableau V*, est surtout celle d'un ouvrier, avec une proportion de 39 %; suivent la profession de cultivateur, avec une proportion de 32 % et, à une plus grande distance, les professions libérales et le commerce. La profession de la mère, telle qu'elle ressort du *tableau VI*, est, dans la très grande majorité des cas, celle de ménagère, avec une proportion de 87 %.

Tableau IV : Répartition d'après les conditions économiques

	Pauvres		*Moyennes*		*Aisées*	
	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	8	4	25	13	9	5
2e série...	39	22	73	41	26	14
Total	47	26	98	54	35	19

Tableau V : Répartition d'après la profession du père

	Commerce		*Professions libérales*		*Ouvrier*		*Agriculteur*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	2	3	12	6	24	14	4	2
2e série...	19	10	22	12	47	25	50	30
Total	21	13	34	18	71	39	54	32

Tableau VI : Répartition d'après la profession de la mère

	Commerce		*Professions libérales*		*Ouvrière*		*Ménagère*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	0	0	1	0,5	0	0	41	22,5
2e série...	7	3	8	4	10	5,5	113	64,5
Total	7	3	9	4,5	10	5,5	154	87

4. ANALYSE QUALITATIVE

Les éléments de cette analyse sont tirés du dépouillement de la première épreuve, que nous avons décrite comme une interview ou un entretien écrit. Le schéma de cet entretien, tel que nous l'avons présenté, permet d'obtenir une certaine uniformité dans les réponses : si bien qu'il est possible de savoir dans quel sens s'orientent les sujets et quel type de réponse prévaut. Sans exclure cet aspect quantitatif que l'on a en vue ici, c'est-à-dire la façon de réagir des sujets, les sentiments qui les ont guidés vers certains types de solution, l'attitude qu'ils prennent en face de certains problèmes.

Les résultats de cet examen nous offriront un cadre vivant et vrai de la phénoménologie de la vocation : ils feront voir comment cette dernière se manifeste, parfois sans se faire remarquer, parfois d'une manière claire et péremptoire, et comment elle se développe progressivement pendant une période qui s'étend en moyenne sur quinze ans. C'est au cours de ces quinze années que se déroule l'histoire d'une vocation, en commençant par ses premières manifestations jusqu'à sa réalisation par le sacerdoce et les vœux perpétuels.

En suivant le schéma général du questionnaire proposé, nous examinerons successivement les réponses selon les points de vue suivants : *a*) indices de la vocation ; *b*) modalités de développement ; *c*) facteurs déterminants ; *d*) motifs du choix ; *e*) obstacles à la vocation.

a) *Indices de la vocation.*

Il est possible qu'aucun prêtre, qu'aucun religieux ne puisse déterminer avec précision l'âge qu'il avait lorsque se sont manifestés les premiers indices de sa vocation. Ne pouvant indiquer avec précision l'âge auquel ils se sont sentis appelés de Dieu, beaucoup ont préféré dire : vers dix ans, vers quatorze ans, etc. Il n'en manque pas qui font remonter ces premiers indices à l'âge de quatre ans ; 3 sujets à six ans ; 8 à sept ans ; 9 à huit ans ; 11 à dix ans, et ainsi de suite.

« Les premiers indices de ma vocation se sont manifestés vers quatre ans et ce fut un de mes premiers sentiments cons-

cients. Ce fut vraiment quelque chose de réel, de conscient, même s'il n'y eut pas alors toute la compréhension du problème. »

« La vocation sacerdotale, je l'ai eue encore tout petit; l'unique chose que je voulais, c'était d'être prêtre. Je crois que ma vocation peut véritablement être définie une vocation d'enfant. »

« Il m'est difficile de fixer les débuts de ma vocation : depuis mes premières années, je disais à tout le monde que j'avais choisi la carrière religieuse, étant bien entendu que je ne comprenais pas bien ce que j'affirmais. »

« Depuis mon plus jeune âge, avant même de savoir ce que c'était que la vie religieuse, comme me l'a raconté plus tard ma mère, quand quelqu'un me demandait ce que je ferais quand je serais grand, je répondais que je serais moine. »

« Les premiers indices de ma vocation se sont manifestés vers onze ans, alors que j'étais en sixième. Auparavant, je pensais devenir médecin. »

Plus de 80 sujets déclarent avoir eu déjà la vocation au moment d'entrer au séminaire ou à l'école catholique : pour quelques-uns, elle s'était manifestée sous une forme claire et décisive, pour d'autres, au contraire, comme une idée confuse, une aspiration vague.

« Je suis entré au séminaire après ma septième avec un penchant pour le sacerdoce; puis crise, etc. C'est seulement en troisième, au lycée, que je me suis rendu compte pour de bon de l'appel divin et j'y ai obéi sans retard. »

« Les premiers indices de ma vocation se sont manifestés vers ma douzième année. Quand je suis entré au séminaire, et cela est arrivé après mon premier cycle de lycée, j'avais déjà un penchant pour la vocation. »

« J'avais peut-être déjà un penchant pour la vocation quand je suis entré au collège catholique à l'âge de douze ans. Le motif, presque le seul, pour lequel j'y suis entré, est la pensée de la vie missionnaire. »

Il faut avoir présent à l'esprit que, quand une personne commence à sentir une aspiration pour la vie religieuse et sacerdotale, il y a déjà un travail long, silencieux, caché, de la grâce divine, qui a mis cet individu, comme à son insu, dans une telle ambiance, dans de telles circonstances, au contact de certaines personnes, que la vocation a pu naître et se manifester.

« Les premiers indices de ma vocation se sont peut-être manifestés vers seize ou dix-sept ans : c'était seulement de la sympathie. Le problème de la vocation s'est imposé quand j'avais vingt-cinq ans. C'était un besoin de faire, moi aussi, quelque chose pour aider ceux qui sont au premier rang. Je voulais donner un but à ma vie : je ne me résignais pas à végéter comme les autres. »

« Je suis entré au séminaire à l'âge de dix-neuf ans, après avoir passé mon baccalauréat classique. Déjà longtemps avant d'entrer au collège, j'avais un penchant pour la vocation sacerdotale. »

« Les premiers indices de ma vocation se sont manifestés à l'âge adulte. Toutefois, en revenant par la pensée sur les nombreuses vicissitudes de ma vie, j'ai jugé que beaucoup de choses m'étaient arrivées pour me conduire à mon état actuel. Au moment d'entrer au séminaire, j'avais déjà un penchant pour la vocation. »

Parmi les sujets soumis à la présente enquête, il y en a 19 qui déclarent avoir eu la vocation seulement depuis leur entrée au collège catholique ou au séminaire. En vivant dans ce milieu, au contact de personnes dont l'aspiration était le sacerdoce, ils ont eu la vocation presque sans s'en apercevoir : ce fut comme une germination. Dans certains cas, le motif de l'entrée au collège ou au séminaire était très éloigné de l'idée de la vocation, pour ne pas dire qu'il y était contraire.

« Je suis entré au séminaire sans rien savoir. »

« Je suis entré non pour me faire prêtre, mais pour étudier, c'est tout. »

« Au moment d'entrer au collège, je n'avais pas d'inclination pour le sacerdoce; j'y étais entré pour d'autres motifs, pour étudier seulement. »

« Je ne pourrais dire qu'à mon entrée dans un établissement religieux, j'avais une idée claire de la vocation. A douze ans, je ne réussissais pas à comprendre ce que signifiait : suivre la vocation. Je n'avais pas une idée claire de ce que je sacrifiais et de ce que je gagnerais. »

« Je ne puis dire que j'ai eu la vocation tout petit; je suis entré au séminaire pour différents motifs, entre autres, il est vrai, celui d'une vague attirance vers le sacerdoce. »

« Je me trouve dans la vie ecclésiastique et par suite engagé décidément dans cette voie sans savoir comment cela a commencé; peut-être seulement parce qu'étant enfant, j'ai demandé à aller au séminaire, et puis j'y suis resté. »

b) *Modalités de développement.*

En analysant les réponses de cette première épreuve, on peut constater que, dans toute vocation, il y a un processus évolutif, comparable à celui du grain de sénevé dans l'Évangile. Des déclarations de la majeure partie des sujets, il ressort qu'au début, leur vocation était quelque chose de vague, qui est allé en se clarifiant petit à petit, en se dessinant de mieux en mieux, même si, sur ce chemin, il y a eu des crises, des difficultés qui donnaient l'impression, parfois, que tout s'écroulait; mais on peut réussir à surmonter tous les obstacles, et alors la vocation devient sûre et stable.

Même dans les vocations dans lesquelles, pour un regard superficiel, il semble que l'appel se manifeste à l'improviste, il y a auparavant un long et silencieux travail de la grâce, qui échappe même à l'appelé, peut-être parce que les distractions sont trop nombreuses, mais qui, à un certain moment, est tellement fort qu'il ne peut pas ne pas le percevoir.

La grande majorité des sujets affirment que les premiers indices de leur vocation se sont développés avec spontanéité, avec enthousiasme, et au début de leur vie ecclésiastique on ne peut parler de véritables crises caractérisées.

Pour 59 sujets, la vocation s'est développée avec spontanéité; pour autant d'autres, il y a eu continuité dans le développement de la vocation; 62 sujets parlent d'enthousiasme dans leur itinéraire vers la vocation.

« Ma vocation s'est développée spontanément : c'était un rêve joyeux qui marchait inconsciemment vers sa réalisation. La découverte de cette attirance se fit à mon entrée à l'école; puis il y eut une pause presque totale jusqu'à dix ans. A cet âge, l'attirance fut réveillée par la possibilité de réaliser désormais le rêve de mon enfance, celui que j'avais fait en entrant au collège. »

« Les premiers indices de ma vocation se sont développés spontanément mais non avec un véritable enthousiasme; parfois, pourtant, j'ai éprouvé aussi cet enthousiasme. J'ai remarqué, en général, une continuité dans mon aspiration. Les crises n'ont pas manqué : ce ne furent pas, pourtant, des crises terribles. Je pourrais les appeler des moments, plutôt que des périodes de crise. »

« Ma vocation a été caractérisée par l'enthousiasme; plutôt que des moments de crise, j'ai eu des instants de peur : « Et

si je n'y arrive pas ? Mais ma vocation me paraissait si grande que je voulais partir à tout prix. »

« La vocation a trouvé en moi spontanéité et enthousiasme : Pourtant il n'y a pas eu toujours de continuité dans mes sentiments, en raison de fortes crises. »

« Depuis le début de ma vocation, peut-être cependant inconsciemment j'ai toujours eu une attitude enthousiaste. Je peux dire cela sur la base d'une confidence qui m'a été faite par ma mère avant que je devinsse prêtre : quand je revenais, aux vacances, je parlais de ma vocation et je la défendais. »

« En résumé : ma vocation a été une vocation d'enfant, continue, sans crise. *Non vos me elegistis, sed Ego elegi vos.* »

Mais avec les années qui passent, spécialement dans la période critique du développement de la vocation, il y a des crises terribles et des difficultés à surmonter, provenant de facteurs internes et externes. Il faut beaucoup de courage pour les dominer. Il y a 55 sujets qui notent ce passage, au cours du processus de la vocation, d'un état de calme, de spontanéité, d'enthousiasme, à un état de trouble psychologique, parfois avec l'accent d'une véritable angoisse, avant que le choix définitif ait été fait.

« Au début, j'ai été frappé par la grandeur et la beauté du sacerdoce et ma vocation s'est développée dans l'enthousiasme ; une véritable interruption s'est produite dans mon aspiration, mais plus tard. »

« Ma vocation s'est manifestée à l'improviste et s'est développée avec un certain enthousiasme. C'est seulement plus tard qu'il y eut de fortes crises. »

« La troisième année depuis mon entrée au collège, je me suis posé la question : « Suis-je ou non fait pour le sacerdoce ? » L'idée que je pourrais ne pas l'être m'angoissa et m'affligea longtemps. »

« J'ai été pris d'un grand enthousiasme pour les choses de Dieu. Les crises ont surgi après, spécialement pendant mes études philosophiques et théologiques. »

« Ma vraie décision de me faire prêtre, je l'ai prise en troisième au lycée, après beaucoup d'hésitations, pour l'honneur de la vérité, et... pour la consolation de quelqu'un qui aurait le... bonheur ou le malheur ! je ne sais, de se trouver dans ces conditions-là. »

c) *Facteurs déterminants.*

La vocation se manifeste sous les formes les plus diverses, sous l'influence de facteurs multiples. La plupart du temps, Dieu donne les aptitudes nécessaires, place dans le cœur de l'élu des aspirations généreuses, puis confie la semence ainsi préparée à une mère chrétienne, à un maître, à un prêtre, qui la cultiveront, en enseignant à l'enfant à se rendre conscient du don qui est en lui.

Parmi les diverses causes secondes à la disposition de la divine Providence, il y a principalement le milieu d'origine, entendu comme tout l'ensemble des choses, des hommes et des institutions avec lesquelles le jeune homme se trouve en contact. Ce sont les parents qui ont la plus grande influence sur la première impulsion vers la vocation : 78 sujets disent que leurs parents y ont été favorables parce qu'ils avaient du cœur ; 8 seulement notent que leurs parents y ont été favorables par intérêt ; le cas de parents contraires à la vocation n'apparaît que cinq ou six fois, celui de parents indifférents à peine plus élevé.

« Ma mère a eu une grande influence sur la formation de ma vocation ; en second lieu, des religieux que je fréquentais, et qui me parlaient souvent du sacerdoce. »

« Mes parents furent très favorables... par une espèce de fierté, car l'estime qu'ils avaient pour le sacerdoce était si grande qu'ils se sentaient honorés d'avoir un fils prêtre. »

« L'attitude de ma famille a été idéale. Elle me disait de rentrer à la maison : rien ne me manquerait. Mais c'est moi qui devais décider. »

« Le penchant vers la vocation, je l'ai dû à ma mère : elle me lisait, dès ma petite enfance, les récits du *Petit missionnaire* et surtout elle me donnait l'exemple d'une infinie charité envers tous, spécialement envers les plus pauvres et les plus besogneux. Je ne comprenais pas alors pourquoi elle ne cessait de prier et de réciter des oraisons jaculatoires. »

« L'attitude de mes parents fut de joie et de bonté, parce qu'ils désiraient avoir un prêtre parmi leurs fils. »

Dans beaucoup de familles où a surgi une vocation, on parlait souvent de vie sacerdotale et religieuse. A l'influence de cette atmosphère familiale propice s'est ajouté bien des fois le contact avec des personnes consacrées : 48 sujets recon-

naissent l'influence décisive de prêtres et en particulier de religieux ; 27 sujets attribuent une influence prépondérante au curé de leur paroisse.

« Le contact direct avec des prêtres et des missionnaires » ; « la connaissance d'un missionnaire très jovial » ; « j'ai reçu l'impulsion vers la vocation d'un prêtre avec son bon exemple » ; « les premiers indices de ma vocation se sont manifestés à l'occasion de la visite d'un missionnaire » ; « si je suis prêtre, je le dois au contact personnel que j'ai eu avec un prêtre ».

« La vocation est née en moi parce que j'étais très attaché au curé de ma paroisse ; je le suivais partout ; et aussi à cause des belles fonctions qu'il remplissait dans son église. »

« Dieu m'a fait rencontrer un saint homme, un curé qui a fait naître en moi, depuis ma plus petite enfance, un grand amour pour la liturgie et les fêtes religieuses, grâce à lui j'ai lu beaucoup de choses sur la vie des prêtres : ce sont les facteurs qui ont fait éclore en moi la vocation. »

« Je suis prêtre grâce à l'exemple d'un religieux apôtre des jeunes ; en second lieu parce que j'ai assisté à des drames sur la vie sacerdotale. »

« J'ai reçu mon impulsion, vers la vocation, du milieu paroissial et de celui des groupements ; mais plus encore de l'exemple de quelques saints prêtres, dont on parlait aussi en famille avec une certaine sympathie, en remarquant surtout le caractère exemplaire de leur vie. »

Tout peut influer, psychologiquement et moralement, sur le jeune homme, tout est toujours réglé par la divine Providence en vue du but vers lequel il est appelé. Une des caractéristiques de l'âge juvénile est la tendance vers l'amitié, le besoin qu'il en a : l'amitié a une importance remarquable, du point de vue des manifestations humaines, sur la genèse de la vocation. En voici quelques exemples :

« Si je suis prêtre, je le dois à mon intime amitié avec un camarade séminariste, grâce auquel j'ai connu un saint prêtre qui m'a fait inscrire à des associations catholiques et m'a fait fréquenter des milieux religieux, choses qui ont permis à ma vocation sacerdotale de naître en moi. »

« Ma vocation a été causée principalement par le départ d'un ami fidèle. Toutefois, les religieux d'un couvent voisin et ma présence assidue aux exercices religieux ont eu sur elle une influence non négligeable. »

« J'étais souvent dans la compagnie de quelques séminaristes en vacances et j'allais avec eux fréquemment à l'église. Un des leurs, auquel j'étais très attaché, me dit que je serais prêtre. L'idée me sembla d'abord irréalisable, puis devint digne d'examen, et puis je me persuadai que c'était pour moi la meilleure chose. »

« La vocation s'est manifestée en moi principalement grâce à mon amitié avec un séminariste, qui maintenant ne l'est plus, et aussi à cause de mon amour pour la liturgie. »

Quelquefois une lecture, un sermon, une conversation, une rencontre, un mot qui semble jeté par hasard, un fait quelconque qui passe inaperçu de beaucoup, deviennent des moyens efficaces pour faire éclore la vocation.

« Je me suis senti appelé de Dieu après avoir écouté le panégyrique d'un saint, chose que je ne sais moi-même comment expliquer. Cet appel se fit entendre plus fort quand je commençai à faire partie des enfants de chœur. »

« J'ai été frappé par la grandeur et la beauté du sacerdoce en lisant quelques vies de saints, en voyant des films où se détachait la figure du prêtre, et aussi en fréquentant des groupements catholiques. »

« Ma vocation n'a pas été influencée par d'autres personnes : elle a été un fait personnel; je me suis familiarisé avec la vocation ecclésiastique par des lectures d'information et par des lectures spirituelles, qui m'en ont fait comprendre le caractère sublime. »

« Je me suis familiarisé avec le problème de la vocation sacrée spécialement par des lectures, qui constituaient pour moi une vraie passion; heureusement je n'ai lu que de bons livres. »

« Seuls des films et la lecture de revues de missionnaires m'ont mis en face du problème sacerdotal et missionnaire, qui ne m'avait jamais été présenté par aucun de mes braves prêtres. Il s'empara totalement de moi. »

Le germe de la vocation, se développant souvent à l'improviste, sous l'influence des facteurs les plus divers et quelquefois tout à fait occasionnels, a trouvé presque toujours son terrain favorable dans un milieu familial pratiquant, comme l'attestent 77 sujets, ou bien dans un milieu religieux, selon le témoignage de 39 sujets. L'assiduité aux pratiques religieuses a été pour 60 sujets le principal facteur de développe-

ment de leur vocation. Les groupements aussi ont une importance notable, à ce qu'en disent 40 sujets.

> « Ce qui m'a poussé à suivre la vocation, ça a été la douleur que j'ai éprouvée en lisant comment un missionnaire fut martyrisé par les infidèles et le désir que j'ai eu de donner ma vie pour sauver beaucoup d'âmes. »
>
> « L'amour de la liturgie et des fêtes religieuses a beaucoup influé sur ma vocation, comme aussi le milieu familial, fervent et pratiquant, beaucoup aussi la fréquentation religieuse dès avant mon entrée au collège. »
>
> « Les leçons du catéchisme ont beaucoup influé sur ma vocation. Aussi en outre, la fréquentation des sacrements. »
>
> « Ma vocation s'est développée au collège surtout grâce à des lectures, à l'exemple et à la direction des Pères. L'action de mon directeur spirituel a été décisive. »
>
> « Après le lycée, le contact avec des universitaires intégralement catholiques, l'exemple de vie eucharistique donné par un de mes plus chers amis et condisciples, le contact avec des camarades anciens séminaristes, qui me faisaient voir indirectement et involontairement quel trésor ils avaient abandonné ; en somme tout un ensemble de faits et gestes sans intérêt en soi, mais importants dans leur totalité, m'ont lentement fait comprendre quelle devrait être ma vie. »

d) *Motifs du choix.*

Les facteurs qui ont déterminé la naissance de la vocation sont nombreux et divers : on peut en dire autant des motifs pour lesquels s'est fait ce choix. Il faut cependant distinguer le choix initial du choix final, c'est-à-dire les motifs pour lesquels on a entrepris de marcher dans cette voie et ceux pour lesquels on a continué jusqu'au bout.

Il est arrivé plus d'une fois que le choix s'est fait, au début, pour des motifs simplement humains : comme, par exemple, par affection pour les parents, pour ne pas leur faire de peine, du moment qu'ils désiraient voir leur fils devenir prêtre ; ou par désir d'une vie plus tranquille ; ou, parfois, par simple besoin de s'imposer, d'être admiré. Mais au bout de quelques années, ces motifs deviennent des moyens dans les mains de la divine Providence pour conduire l'élu aux fins qu'elle lui a assignées.

> « Au début je suis allé vers la prêtrise pour mener une vie tranquille ; et puis j'y suis resté uniquement pour la beauté de l'idéal sacerdotal. »

« J'ai suivi cette voie par désir d'imitation »; « par esprit d'opposition et d'indépendance »; « par affection pour mes parents. »

« Au commencement, je n'avais pas de motif clair; c'est par la suite qu'il s'en est clairement dessiné un attrait de l'idéal : vie d'apostolat, particulièrement confessions et prédications. »

Mais les motifs principaux qui poussent les jeunes gens vers la vie sacerdotale et religieuse sont le besoin de se consacrer complètement à Dieu et l'amour du prochain. La considération que Dieu est peu aimé et souvent offensé, la constatation que beaucoup d'âmes se perdent dans le débordement de l'immoralité et de l'irréligiosité; le spectacle de la misère de tant d'êtres humains, poussent beaucoup de jeunes gens vers le sacerdoce parce qu'ils veulent faire du bien, faire œuvre d'apostolat.

« J'ai laissé ma famille pour me consacrer exclusivement à Dieu, par désir de sauver des âmes, spécialement des âmes de jeunes. »

« Le motif pour lequel j'ai suivi cette voie a été un grand désir d'apostolat, l'idée de servir Dieu de plus près, et puis j'avais une conception personnelle au sujet du caractère sublime de la vocation. »

« A la vue de tant de misère et de tant de douleurs chez les pauvres gens, j'ai pensé que seul le sacerdoce pouvait lutter contre tout cela, sinon matériellement, du moins spirituellement. »

Une grande partie des sujets déclarent qu'ils ont suivi la voie de la vocation par attrait pour l'idéal, attirés qu'ils étaient par la considération de la grandeur et de la beauté du sacerdoce.

« J'ai été attiré vers le sacerdoce uniquement par la grandeur et la beauté de l'idéal sacerdotal; cet attrait, au début, était vague, puis il est devenu toujours plus conscient. »

« J'ai considéré le sacerdoce comme la chose la plus grande qui pût exister sur cette terre, et voilà pourquoi j'ai suivi cette route. »

« Le motif qui m'a fait partir et m'a soutenu constamment a été toujours et uniquement celui-ci : être prêtre! Dans ces mots, était contenue pour moi toute une vie avec Jésus, passée près de lui pour le salut des âmes. »

Le motif pour lequel la majeure partie des sujets a continué dans la voie où ils avaient entrepris de marcher a été le sens du devoir envers une vocation qu'ils sentaient comme un don qui ne se peut refuser. Peu de sujets ont fait allusion à la crainte de « rester déçus » ou d'être des « déclassés ». La contrainte psychologique est assez peu importante : elle n'est jamais décisive.

« J'ai continué dans la voie que j'avais commencé à suivre seulement parce que je sentais que c'était ma voie, pour échanger, dans les limites du possible, le présent que Jésus m'avait fait en se donnant à moi contre un don total à lui. »

« L'unique motif pour lequel j'ai continué dans cette voie a été la pensée que je devais suivre la vocation et rien d'autre. »

« J'ai continué dans la voie de la vocation parce que j'étais convaincu qu'elle était la meilleure pour moi et confirmé dans cette conviction par mon directeur spirituel. »

« Je n'ai jamais craint d'être déçu ou déclassé, de détruire le rêve d'un autre, d'agir mal. J'ai suivi la vocation, surtout après avoir acquis la certitude que Dieu m'appelait par l'intermédiaire de mon Évêque. »

« J'ai suivi cette voie parce que j'ai vu qu'elle était vraiment la mienne. Quelquefois, j'ai pensé à ce qu'en dirait tel ou tel, mais seulement quelquefois et quand j'étais petit. »

« Dans les moments de crise, la honte de revenir en arrière a toujours eu beaucoup d'action sur moi pour m'amener à continuer sur le chemin que j'avais pris, mais jamais une action déterminante. »

« J'ai continué dans cette voie en partie par devoir, pour suivre ma vocation, et en partie par crainte d'être un déclassé, mais ceci seulement comme cause accidentelle. »

e) *Obstacles à la vocation.*

Le développement de la vocation ne s'effectue pas sans quelques difficultés. Celles-ci peuvent naître du milieu dans lequel vit le sujet, ou bien du sujet lui-même. Les plus grandes difficultés, les plus communément mises en cause, regardent le problème de la chasteté; importantes aussi sont celles qui concernent le problème de l'obéissance; suivent, à une distance notable, celles qui dérivent des études, de l'état de santé ou des conditions économiques.

« Attrait de la vie familiale, difficultés dans l'observance de la chasteté, illusion d'une vie facile dans le monde. »

« Les crises, plus ou moins fortes, n'ont pas manqué, causées presque uniquement par le problème de la chasteté. Le renoncement au mariage m'a jeté dans beaucoup de difficultés, presque jusqu'à décider de revenir en arrière. »

« J'ai eu des sympathies, même fortes, pour des personnes de l'autre sexe, mais elles n'ont jamais été telles qu'elles missent en péril ma vocation, qui me semblait trop évidente. Mais parfois les difficultés économiques ont mis en péril la réalisation de mon idéal. »

« La plus grande opposition à ma vocation, je l'ai trouvée dans mon milieu familial. Je confesse sincèrement que plusieurs fois j'ai été près de succomber à ces pressions familiales.

Les obstacles les plus difficiles à surmonter, mais heureusement les moins fréquents, sont ceux qui sont caractérisés par l'incertitude en face du choix définitif, par le doute d'être vraiment appelé à la vie sacerdotale et religieuse.

Les difficultés rencontrées furent principalement d'ordre intérieur : la terrible responsabilité, l'impression de devoir tout risquer, l'idée qu'il était plus facile de se sauver comme laïc que comme prêtre.

« Les difficultés majeures : la crainte de ne pas vivre à la hauteur de la vocation et le problème de la pureté. »

« J'ai eu de fortes crises, au point de penser que ma vocation n'était pas véritable, si je suis allé de l'avant, c'est que je me le suis imposé ; ensuite, avec le temps, j'ai retrouvé la sérénité. »

« La crainte de ne pas persévérer, celle de ne pas être égal aux devoirs qui m'incombaient, ont été les plus grands obstacles à ma vocation. »

« Des difficultés ? Oui ! et extrêmement pénibles : le doute d'être vraiment appelé. »

5. ANALYSE QUANTITATIVE

Les données de cette analyse sont tirées de la seconde épreuve, qui permet, comme on l'a vu, une évaluation objective. Les réponses exprimées par un trait d'une longueur plus ou moins grande, donnent la possibilité d'obtenir des résultats

globaux pour l'ensemble des sujets et un pourcentage relatif pour chaque question. Dans les *tableaux VII-XII* sont reportées à part les réponses de la première et de la deuxième série, puis les résultats globaux concernant les 180 sujets examinés.

Tableau VII : QUESTIONS SUR L'INFLUENCE DES PERSONNES

	Père		*Mère*		*Frères*		*Prêtre*		*Ami*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	50	1,2	136	3,2	25	0,8	266	6,3	42	1,5
2e série...	392	2,9	621	4,5	186	1,4	636	4,6	199	1,4
Total	442	2,7	757	4,2	211	1,2	902	5,0	261	1,4

Tableau VIII : QUESTIONS SUR L'IMPORTANCE DES FACTEURS

	Milieu familial		*Associations catholiques*		*Liturgie*		*Littérature et cinéma*		*Vies des missionnaires*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	154	3,4	116	2,8	191	4,6	52	1,2	114	2,7
2e série...	752	6,5	276	2,0	425	3,1	206	1,5	515	2,9
Total	906	5,0	392	2,2	616	3,8	258	1,4	401	2,8

Comme on peut le dégager du *tableau VII,* que ce soit pour les sujets de la première série ou pour ceux de la seconde, la personne qui a eu la plus grande influence positive sur leur vocation a été un prêtre avec une proportion très forte (0,5) au regard de celle des autres personnes. La proportion est encore plus élevée si l'on tient compte seulement de la première série, qui se réfère aux sujets de l'Italie méridionale.

L'autre personne qui a influé aussi notablement sur la vocation, mais moins que le prêtre, a été la mère; on notera cependant que, toujours pour l'Italie méridionale, la proportion (3,2) est inférieure à la moyenne totale (4,2). On en dira autant pour le père. On en peut déduire que, dans ces régions, les parents sont moins favorables à l'idée que leurs fils embrassent la vie ecclésiastique.

Du *tableau VIII,* il ressort clairement que le milieu familial, comme la vie des groupements, la vie liturgique, les lectures,

le cinéma, les exploits des missionnaires, sont des facteurs qui ont eu une certaine influence sur la formation de la vocation, mais avec un net avantage pour le milieu familial. Même à ce propos, les observations concernant l'Italie méridionale trouvent une confirmation. On remarquera l'influence de la vie liturgique, qui se révèle supérieure à l'influence de la vie des groupements.

Comme on peut le constater dans le *tableau IX*, le motif déterminant pour lequel la majeure partie des sujets examinés ont quitté leur famille pour suivre leur vocation, a été le don de soi-même à Dieu ; suit, à faible distance, le don de soi-même au prochain. Les sujets examinés ont exclu presque totalement l'amour des études, la vie tranquille, etc. Le résultat élevé à propos de l'idéal missionnaire est dû surtout au fait qu'un certain nombre de sujets appartenaient à un Institut missionnaire : c'est pourquoi nous ne croyons pas qu'un tel résultat puisse être dit représentatif de la totalité des sujets.

Dans le *tableau X*, on peut constater que tous les sujets sont allés de l'avant avec une grande spontanéité, mais sans insouciance, sans aveuglement. S'il y a eu quelque incertitude, cela a été dû à des divergences avec les supérieurs, et à diverses autres causes, en grande partie d'ordre intérieur. Le résultat le plus significatif à cet égard est celui qui concerne la « pression psychologique », qui se révèle minime : c'est là une preuve et une confirmation de la pleine liberté des sujets, au moins pour ce qui regarde les facteurs externes de leur vocation.

Le *tableau XI* montre qu'il y a eu deux sentiments qui ont surtout poussé nos sujets à suivre la voie de la vocation : l'enthousiasme en premier lieu, et le devoir en second lieu. Ils comprenaient que la voie où ils s'étaient engagés était belle, et ils étaient convaincus qu'ils devaient la suivre, soit pour répondre aux desseins de Dieu, soit pour satisfaire aux désirs de leurs supérieurs. Il apparaît clairement, en revanche, que la crainte a eu peu d'importance dans leur décision. De même le sentiment d'indépendance se révèle de peu de poids chez nos sujets.

Enfin le *tableau XII* nous dit que le péril le plus grand pour la vocation est le problème de la chasteté. Pour les sujets de l'Italie méridionale, plus que pour ceux des autres régions, une certaine difficulté est constituée par la situation de

famille : la nécessité de pourvoir aux exigences de leur famille a mis en péril la vocation d'un certain nombre de sujets.

Tableau IX : QUESTIONS SUR LES MOTIFS DU CHOIX

	Don à Dieu		*Don au prochain*		*Études*		*Tranquillité*		*Idéal missionnaire*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	272	6,5	221	5,8	65	1,5	31	0,7	90	2,1
2e série...	632	4,6	627	4,5	277	2,0	92	0,7	536	3,8
Total	904	5,0	848	4,7	342	1,9	123	0,9	626	3,5

Tableau X : QUESTIONS SUR LES MODALITÉS DU DÉVELOPPEMENT

	Spontanéité		*Incertitude*		*Insouciance*		*Opposition*		*Pression*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	284	6,8	96	2,3	17	0,4	76	1,8	10	0,2
2e série...	832	5,9	275	2,0	118	0,8	351	2,5	66	0,5
Total	1116	6,2	371	2,1	135	0,7	427	2,4	76	0,4

Tableau XI : QUESTIONS SUR LA QUALITÉ DES SENTIMENTS

	Crainte		*Respect*		*Devoir*		*Indépendance*		*Enthousiasme*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	31	0,7	26	0,6	190	4,5	67	1,6	217	5,2
2e série...	117	0,8	158	1,1	648	4,7	116	0,8	788	5,7
Total	148	0,8	184	1,0	838	4,6	183	1,0	1005	5,6

Tableau XII : QUESTIONS SUR LES TYPES DE DIFFICULTÉS

	Santé		*Études*		*Chasteté*		*Situation de famille*		*Obéissance*	
	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%	N.	%
1re série..	30	0,7	78	1,8	213	5,1	104	2,5	57	1,4
2e série...	137	1,0	249	1,8	565	4,1	208	1,5	237	1,7
Total	167	0,9	327	1,8	778	4,3	312	1,7	294	1,6

6. OBSERVATIONS POUR UNE CONCLUSION

Par l'analyse qualitative et quantitative des réponses de cette enquête, on peut se rendre compte de la difficulté et de la complexité du problème de la vocation, vu sous son aspect humain. Il n'est pas toujours facile de distinguer celui qui est appelé à la vie sacerdotale ou religieuse de celui qui n'y est pas appelé : l'appel divin se manifeste de tant de manières différentes! Néanmoins, on peut être certain que là où le milieu est le plus sain et le mieux formé, là surgissent beaucoup de vocations et de bonnes vocations.

Maintenant, en prenant en considération les éléments des deux précédentes analyses, nous verrons quel est le milieu le plus propre à la naissance et au développement de la vocation ; nous verrons encore pourquoi ceux qui aspirent au sacerdoce et à la vie religieuse sont sujets à certaines difficultés et non à d'autres.

De toute l'étude qui précède, il ressort qu'il existe deux facteurs particulièrement propres à faire naître facilement dans l'âme du jeune garçon la vocation : une ambiance familiale saine et une ambiance paroissiale fervente. En effet, les personnes qui ont le plus influé sur la formation de la vocation chez les sujets que nous avons examinés sont : le prêtre et la mère. D'autre part, on sait quelle grande influence a le milieu sur toute l'action éducative.

On ne se fait pas toujours une idée complète de la valeur et de la force mystérieuse et en même temps dangereuse que le milieu représente pour le jeune homme. Il vit dans un milieu déterminé et il lui est redevable de beaucoup d'aspects et du style de sa culture et de ses habitudes. Nous vivons tous dans un lieu et dans un temps déterminés, et on ne peut faire abstraction de ces deux facteurs : même s'ils sont extérieurs à nous, ils ont sur notre comportement une influence profonde, encore qu'elle soit parfois peu connue. Le temps et l'espace dans lesquels se déroule notre vie sont pleins d'un riche contenu vital qui, d'une manière cachée mais pressante, forgent notre esprit.

Les résultats de notre enquête font écho et donnent une confirmation à ce qu'écrivait Pie XI dans l'encyclique *Ad catholici sacerdotii* : « Le premier jardin et le plus approprié

où doivent spontanément éclore et s'épanouir les fleurs du sanctuaire est encore et toujours la famille vraiment et profondément chrétienne. La majeure partie des évêques et des prêtres dont l'Église proclame les louanges doivent l'origine de leur vocation et de leur sainteté aux exemples et au modèle d'un père plein de foi et de vertu virile, d'une mère chaste et pieuse, d'une famille dans laquelle, avec la pureté des mœurs, règne souverainement la charité envers Dieu et envers le prochain. Les exceptions à cette règle de la Providence sont rares et ne font que la confirmer[8]. »

Ce qui confirme la parole du Souverain Pontife, c'est le fait que nos 180 sujets proviennent tous de familles honnêtes, pieuses et laborieuses. A la question de la première épreuve où il s'agissait d'un « milieu familial fervent, ou pratiquant, ou indifférent ou areligieux », les réponses indiquent en grande majorité un milieu fervent ou du moins pratiquant; seules quelques-unes parlent d'un milieu indifférent. De l'analyse qualitative exposée plus haut, il ressort clairement qu'une famille sainte est l'agent essentiel pour l'éclosion des vocations et pour la formation morale et intellectuelle du futur séminariste ou religieux. Il peut certainement surgir des vocations même dans des milieux où on ne penserait jamais qu'il pût en surgir, mais il reste toujours vrai que la grâce de Dieu opère ordinairement dans les familles les plus profondément chrétiennes.

Un autre fait, déjà connu, mais qui trouve dans cette enquête une forte confirmation, c'est que les vocations naissent spécialement dans les familles nombreuses. En jetant les yeux sur le *tableau III*, on peut constater que, sur 180 sujets, 3 seulement sont des fils uniques, 10 seulement ont un seul frère ou sœur. Le plus grand nombre des vocations sont nées dans des familles ayant cinq enfants. Le *tableau IV* nous fait voir que les conditions économiques les plus favorables à l'apparition des vocations sont celles d'un modeste bien-être.

Une déclaration de Pie XII dans l'exhortation *Menti Nostrae* mérite d'être rappelée. La voici : « Que les ministres de Dieu prennent soin, non seulement dans la prédication et dans l'enseignement du catéchisme, mais encore dans les conversations privées, de dissiper les préjugés aujourd'hui si

8. Encyclique *Ad catholici sacerdotii* du 20 décembre 1935, in *Acta Apostolicae Sedis*, 28 (1936), p. 47.

répandus contre l'état sacerdotal, en en montrant la haute dignité, la beauté, la nécessité et le grand mérite... ils doivent non seulement rendre grâces à Dieu, humblement et avec cœur, pour le don inestimable qu'ils ont reçu, mais aussi n'avoir rien de plus cher et de plus précieux que de se trouver et de se préparer un successeur parmi les jeunes gens qu'ils savent pourvus des dons nécessaires. Pour réussir plus efficacement dans ce dessein, tout prêtre doit s'efforcer d'être et de se montrer comme un exemple de vie sacerdotale, qui puisse constituer pour les jeunes gens qu'il approche et chez lesquels il découvre les signes de l'appel divin, un idéal à imiter [9]. »

De l'analyse qualitative et quantitative des faits recueillis dans cette enquête, il ressort à l'évidence que, ainsi d'ailleurs que le disait le Pape, tout pasteur d'âmes peut influer sur l'esprit des jeunes gens, soit par l'exemple d'une vie sainte, soit par sa manière d'agir dans toutes les formes d'apostolat. Parmi les divers facteurs qui ont influé sur la formation de la vocation, nos sujets ont donné une importance toute particulière au contact avec de bons prêtres : leurs conseils, et plus encore leur exemple ont servi à les entraîner vers l'idéal sacerdotal.

La vie liturgique, la vie dans les groupements, les leçons du catéchisme et les lectures spirituelles, et également l'emploi des moyens audio-visuels : tous ces éléments, que l'on trouve dans un milieu paroissial à la hauteur de sa tâche, constituent les facteurs les plus puissants pour le développement de la vocation. Le pasteur d'âmes, qui a tant de moyens spirituels à sa disposition, s'il veut que des jeunes gens s'acheminent sur la voie du sacerdoce et de la vie religieuse, doit parler souvent de la vocation, en montrer la nécessité, en exalter la grandeur ; il doit inspirer l'amour pour les vertus sacerdotales, comme la charité, le zèle pour le salut des âmes ; il doit mettre en lumière les mérites de tous ceux qui travaillent dans le champ de l'Église ; il doit savoir donner son prix à l'œuvre des religieux et des missionnaires. Chaque prêtre doit profiter de toutes les occasions qui lui sont offertes pour aborder le sujet de la vocation et en parler, soit en public, soit en privé. Le germe de la vocation gît souvent inerte au

9. Exhortation apostolique *Menti Nostrae*, du 23 septembre 1950, in *Acta Apostolicae Sedis*, 42 (1950), p. 683.

fond du cœur d'un jeune garçon et ne se développera que si une bonne parole, comme une providentielle goutte d'eau, vient l'animer.

En examinant le *tableau XII,* on voit clairement que le problème de la chasteté est l'écueil majeur de l'itinéraire de la vocation. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, si l'on songe que le processus de la vocation coïncide d'ordinaire, dans le temps, avec le processus de la maturation psychique et de la maturation sexuelle corrélative. C'est certainement un des principaux problèmes que doit affronter tout éducateur de séminaristes et de jeunes religieux, parce que de lui dépend en grande partie la crise de la vocation chez beaucoup de sujets. Celui qui aspire à la vie sacerdotale et religieuse s'aperçoit à un certain moment du développement de sa vocation, que celle-ci n'est pas aussi simple et aussi facile qu'elle lui semblait quand il était un petit garçon, mais qu'elle est quelque chose de très sérieux, de très contraignant. Des difficultés imprévues et inattendues lui barrent le chemin ; s'il n'y est pas préparé à temps, il perd courage, hésite entre l'idée d'avancer et celle de reculer, et, plus d'une fois, finit par renoncer à un idéal embrassé avec enthousiasme et poursuivi jusque-là avec ténacité.

C'est à ce moment-là surtout qu'il faut, chez l'éducateur, s'il veut sauver la vocation du jeune homme, outre une connaissance appropriée de la psychologie des jeunes et des problèmes qui se rattachent à cette phase de l'évolution, une grande compréhension ; il faut qu'il sache lui inspirer confiance et amitié, esprit d'abnégation, domination héroïque de soi-même et grand amour de Dieu.

Mettre l'accent sur le problème de la chasteté ne signifie pas ignorer les autres obstacles qui se présentent sur le chemin de la vie sacerdotale et religieuse et qui concernent les études, la situation de famille et l'obéissance. Par-dessus tout, obéir, être soumis à une discipline et à la volonté des supérieurs, représente pour beaucoup de jeunes gens une sérieuse difficulté. Sachons en effet, que le jeune homme aspire à la liberté, parce qu'il voit en elle un moyen de manifester son propre idéal moral et social, d'affirmer sa personnalité et de se mettre au niveau des adultes. Tout cela est souvent cause de conflit entre le jeune homme et sa famille, spécialement s'il y règne un rigorisme non éclairé et l'incompréhension de la psychologie de l'adolescent ; la même opposition peut se pro-

duire entre les candidats au sacerdoce ou à la vie religieuse et leurs supérieurs.

Tout éducateur devra se rappeler que le processus de la vocation se déroule, presque dans la totalité des cas, au cours de cette période de l'évolution du jeune homme où se dessine et se forme sa personnalité, où il se trouve à l'âge des rêves, des folies de l'imagination, des aspirations idéales, des découragements, des désillusions sentimentales, des égarements de l'esprit, du besoin d'autonomie et d'indépendance. C'est pourquoi il est nécessaire que l'éducateur se rende compte de la réalité psychologique sur laquelle doit germer et se développer le bon grain de la vocation sacerdotale et religieuse.

P. Roberto Zavalloni, o.f.m.

SUR LE STATUT DES ERMITES MONASTIQUES

I

Les données de l'histoire

Récemment un article a posé le problème du statut canonique des ermites dans l'Église ; une solution y était suggérée, que justifie l'état présent des institutions et des esprits [1]. On peut se demander si la tradition ne donne pas sur ce point des orientations : c'est l'histoire qui sera interrogée ici ; quelques témoignages seront empruntés à la tradition monastique du haut moyen âge, en Occident. Il y aurait, certes, de nombreux exemples à prendre en dehors du monachisme et à des époques plus tardives [2]. Mais, puisque aussi bien il est nécessaire de limiter l'enquête, la période et les milieux où la vie bénédictine prospéra, se donna des institutions et une littérature, peuvent être ici considérés comme un terrain privilégié d'investigation.

Les cas d'érémitisme, à l'intérieur de la tradition bénédictine, sont nombreux partout et à toutes les époques du haut moyen âge. Ils sont aussi variés. Bien souvent, à la lumière de documents explicites, mais brefs, comme les chroniques ou les obituaires, nous connaissons seulement le fait

1. J. Winandy, *Pour un statut canonique des ermites,* dans *Supplément de La Vie Spirituelle,* XII (1959), pp. 343-351.

2. Que l'érémitisme constitue l'une des constantes de la tradition spirituelle au cours de tout le moyen âge occidental, c'est ce qui ressort des faits et des textes signalés par J. Leclercq et F. Vandenbroucke, dans *La spiritualité du moyen âge,* Paris, Aubier, 1961, pp. 77, 103-104, 134, 142-148, 149, 177, 189, 199-202, 209, 220, 225, 235, 245, 256, 334-338, 499-500. Cf. aussi P. Doyère, article *Érémitisme en Occident,* dans *Dictionnaire de spiritualité,* fasc. XXVIII-XXIX (1960), col. 953-982.

que des ermitages existaient autour des monastères, que des moines vivaient en ermites[3]. Les circonstances, les intentions et les idées sont surtout proposées dans des textes hagiographiques. De tels récits renseignent relativement peu sur la réalité historique des événements dont ils parlent : les légendes, les thèmes littéraires y ont une large place. Mais à coup sûr, ces textes nous apprennent quelles conceptions, dans les milieux où ces *Vies des saints* ont été composées, transcrites, conservées, lues à l'office divin, on se faisait de la vie monastique, les convictions que l'on voulait garder et entretenir. Ces textes en disent parfois plus long sur leurs auteurs et leurs destinataires que sur les personnages dont ils sont censés raconter l'existence. De ce point de vue, s'il y a entre ces récits unanimité, on peut admettre qu'ils constituent une sorte de test au sujet de l'idéal qui animait tous ces milieux.

Or une première constatation s'impose à tout lecteur non prévenu des vies de saints moines du moyen âge : une très forte proportion d'entre eux ont connu, à un moment ou l'autre de leur existence, au moins une période érémitique. De plus, le passage de la vie commune du *coenobium* à la vie solitaire est habituellement présenté comme une ascension, comme le signe et le résultat d'un progrès spirituel. Il n'y a pas ici à insister sur ces données ; qu'il suffise de recueillir quelques indications relatives au statut des ermites : quels sont leurs liens de dépendance à l'égard d'une autorité et d'une institution de vie ascétique dans l'Église ?

Les cas sont variés ; mais on peut, du point de vue qui nous occupe ici, les ramener à deux catégories. Dans un premier groupe de vocations au désert, le départ du saint personnage a lieu clandestinement : tantôt il a essuyé un refus ; plus souvent, il s'en va sans avoir révélé son dessein

3. J'ai signalé des textes et des faits dans divers travaux dont la liste est donnée sous le titre *Une doctrine de la vie monastique dans l'école du Bec*, dans *Spicilegium Beccense, I, Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée de saint Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin et Paris, 1959, p. 482, n. 27, et, depuis, sous les titres *Le monachisme du haut moyen âge*, dans *Théologie du monachisme*, Paris, 1961; *Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter*, dans *Römische Quartalschrift*, 1960; *Monachesimo e Perigrinatio*, dans *L'Osservatore Romano* du 11-12 janvier 1960, p. 4. Voir aussi, pour l'Angleterre, la bibliographie donnée par D. H. FARMER, *The Meditations of the Monk of Farne*, dans *Analecta monastica*, IV, Rome (*Studia Anselmiana*, 41), 1957, pp. 142-145 et *The Monk of Farne*, Londres, 1961, pp. 9 et 28, n. 11.

à personne, non par crainte d'essuyer un refus, mais parce qu'il constate que son rayonnement spirituel lui attire des occupations, des relations sociales multipliées, qui entravent son aspiration à la prière. Dans de tels cas, il arrive généralement qu'on se mette à la recherche du disparu. Si on le trouve, et quand on le retrouve, ou bien on le contraint à revenir, ou, plus souvent, on se rend à ses raisons : reconnaissant l'authenticité de sa vocation, on l'aide à la réaliser. En racontant des fugues de cette sorte, on se garde de les blâmer ; il arrive même qu'on les dise conformes à la Règle de saint Benoît, comme dans la *Vie* de saint Théau[4].

Il est un autre groupe de cas que l'on peut considérer comme davantage normaux en ce sens que tout s'y accomplit selon une règle de conduite plus simple et conformément au jeu ordinaire des lois qui régissent les rapports des moines avec leur supérieur : un moine demande la permission de partir ; il l'obtient, souvent sans délai, et l'on montre parfois comment l'Abbé et la communauté l'aident à réaliser son dessein. On lit de tels récits, par exemple, dans les *Vies* de saint Bénigne de Fontenelle[5], de saint Gunther[6], de saint Simon[7], de saint Arnoul[8], de saint Dominique de Sora[9].

Plutôt que d'énumérer des vies dont la liste pourrait être longue, il y a lieu, pour notre propos, d'insister de préférence sur la conception qui se dégage de quelques-uns de ces récits et de l'illustrer par quelques citations un peu déve-

4. « Non repentina conversatione novitius, sed secundum edictum B. Benedicti et SS. Patrum, diuturna Monasterii probatione, velut aurum igne examinatum ex fraterna acie contra diaboli tentamenta pugnare bene edoctu, spiritualibus armis diligenter instructus, ad singulare eremi certamen Deo adjuvante processit pugnaturus » (cf. *Règle de saint Benoît*, c. 1). *Vie de saint Théau* (VII[e] siècle), dans Mabillon, *Acta Sanctor. O.S.B.*, II, Paris, 1669, p. 997, 8.

5. Mabillon, *Acta Sanctor. O.S.B.*, III, 1, Paris, 1672, p. 440, 3.

6. *Ibid.*, VI, 1 (1701), p. 475, 3. Saint Gunther mourut en 1043. Dans sa *Vie*, on précise que, du monastère, on apportait du pain à l'ermite tous les neuf jours. Dans la *Vie* de saint Siméon († 1035), il est dit que, du monastère, on lui portait chaque dimanche son pain pour la semaine : Mabillon, VI, 1, p. 373, 5.

7. Mabillon, VI, ii (1701), p. 379, 12. Saint Simon mourut vers 1080. On ajoute qu'il partit avec quelques frères.

8. *Ibid.*, p. 513, l. I, n. 8. Mort en 1087.

9. *Ibid.*, VI, 1, p. 357, 7. Mort en 1087. Le texte, ici encore, contient une allusion explicite à la Règle de saint Benoît, c. 1 : « Consummatus igitur in coenobiali conversatione Dominicus, pleneque fraterna ex acie spiritualia edoctus certamina, concessa sibi a proprio abbate licentia, montis cuiusdam haud multo eminus monasterio constituti conscendit apicem, sola deinceps ibi manu vel brachio cum nostri generis humani hoste vetere congressurus. »

loppées. Dans la plupart des cas où il nous est possible de connaître non seulement les faits — historiques ou supposés tels, — mais aussi les motifs, deux données sont constantes, sur lesquelles il faut insister maintenant, ce sont, d'une part, une certaine exigence de liberté spirituelle, reconnue légitime, et, d'autre part, la soumission à l'Abbé du monastère dont l'ermite continue de dépendre.

Le thème de la « liberté » est fréquent. Les mots dans lesquels il est exprimé — *libere* et *liberius* — sont souvent associés à ceux qui traduisent un besoin de recueillement garanti : *secretius, securius, purius, suavius*, etc.[10]. Du contexte il ressort qu'une certaine aspiration vers une prière prolongée, vers une ascèse plus austère, ne peut se satisfaire dans le milieu conventuel où se sanctifie l'ensemble des moines.

Toutefois cette liberté — et ceci constitue une constante complémentaire — n'est pas un affranchissement à l'égard de toute contrainte : au contraire, il est dit clairement qu'on se libère pour se soumettre davantage aux commandements de Dieu, avec la permission de l'autorité légitime.

Comment la liberté que comporte la solitude se concilie-t-elle, pratiquement, avec l'obéissance ? Par la soumission envers le supérieur qui, après avoir autorisé le départ, approuve le genre de vie, — le « règlement particulier », ainsi que nous dirions aujourd'hui : l'Abbé consent, contrôle ; il peut rappeler sur un signe, *ad nutum* ; en attendant, il aide matériellement et spirituellement.

Voici quelques exemples, empruntés à des époques successives. Même quand on ne peut dater avec précision les textes ou identifier leurs auteurs, on peut du moins constater qu'ils relèvent de la tradition bénédictine ; à ce titre, ils méritent la place que Mabillon leur a accordée dans ses *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, d'après lesquels ils vont être cités ou résumés.

Un premier témoignage daté peut être emprunté à la *Vie*

10. Sous le titre *Contemplation et liberté*, dans *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Rome (*Studia Anselmiana*), 1961, j'ai cité des formules de ce genre, ainsi que sous le titre *Le monachisme du haut moyen âge*, dans *Théologie du monachisme*, Paris, 1961. Il suffira ici d'en reproduire une, tirée de la *Vie* de saint Robert de Molesme (XIIe siècle) : « Erat tunc temporis in remotis nemorum latebris heremita quidam Deo cupiens eo liberius quo secretius deservire », éd. K. SPAHR, *Das Leben des Hl. Robert von Molesme*, Fribourg, 1941, p. 6, 2.

de saint Gunther († 687), écrite par Bède le Vénérable († 735).

Lorsqu'il eut passé plusieurs années au monastère, il gagna, dans une grande allégresse, accompagné de son Abbé et de la bienveillance de ses frères, la retraite de la solitude longtemps désirée, recherchée et sollicitée. Il était dans la joie parce que, de l'ascèse de la conversion dans laquelle il avait depuis longtemps atteint la perfection, il montait au loisir de la divine contemplation. Il se réjouissait de partager le sort de ceux dont il est dit dans le Psaume : *ils marcheront de vertu en vertu; leur Dieu se fera voir sur la montagne de Sion*[11]. Dans ce premier apprentissage de la vie solitaire, il se retira dans un lieu qui lui avait d'abord paru suffisamment isolé. Mais après y avoir lutté seul un certain temps contre l'ennemi invisible, par la prière et le jeûne, il osa davantage et gagna un lieu de combat plus éloigné et plus retiré des hommes. On l'appelle Farne, et c'est une île située au milieu de la mer...

Or l'endroit manquait d'eau, car il était sur un terrain rocheux. L'homme de Dieu convoqua les frères, avec lesquels il restait en relations, et leur dit : « Voyez, la demeure où je suis venu manque d'eau; mais je vous en supplie, prions celui qui peut faire de la terre un lac, et des rochers une source jaillissante afin qu'il daigne faire couler un filet d'eau de ce bloc rocheux, sans nous en donner la gloire, mais en la réservant à son nom. » Ils creusèrent donc une tranchée; le lendemain ils la trouvèrent pleine d'une eau qui sortait de source...

L'homme du Seigneur, Cuthbert, commença à habiter seul. Dans les premiers temps, lorsque des frères lui arrivaient, il sortait de sa cellule et les servait... Dans la suite, à mesure que grandit son zèle pour la perfection, il se retrancha dans son ermitage et, caché au regard des hommes, il apprit à mener la vie solitaire dans les jeûnes, la prière et les veilles. Avec les hôtes il n'avait que de brèves conversations, et seulement par la fenêtre. Au début, il l'ouvrait, se réjouissant d'être vu et de voir ceux auxquels il adressait la parole. Dans la suite, il ne l'ouvrit plus, si ce n'est pour donner une bénédiction ou pour quelque autre motif de nécessité absolue...

Voici ce qu'il disait volontiers aux frères : « Gardez-vous de considérer mon genre de vie comme singulièrement élevé, parce que j'ai méprisé les soucis du monde et préféré la solitude. Au contraire, disait-il, il faut admirer la vie des cénobites, qui sont en tout soumis aux ordres d'un Abbé, qui règlent

11. Ps 83, 8.

continuellement selon son jugement leur temps de veille, de prière, de jeûne et de travail. J'en connais plusieurs, continuait-il, qui me dépassent de beaucoup, et par la pureté de l'esprit, et par un haut degré de grâce prophétique[12]. »

La *Vie* de saint Samson († vers 565) a été écrite vers le début du VIIIe siècle. On y lit ce qui suit :

Saint Samson se livrait à des jeûnes plus rigoureux et plus durs, contribuant par là à donner au monastère une réputation de sévérité. Comme il désirait toujours prendre cette voie étroite de l'Évangile qui conduit au ciel, il cherchait un moyen de sortir de la communauté cénobitique, sans mécontenter son maître saint Eltute. Or non loin de ce monastère se trouvait un ermitage, construit récemment par un saint prêtre, nommé Pyrus : j'y fus moi-même. Saint Samson voulait habiter près de celui-ci ; mais il craignait beaucoup, comme je l'ai déjà dit, de mécontenter son ancien.

Comme il pensait à tout cela et priait Dieu de venir en aide à son projet, voici qu'un Ange du Seigneur apparut en songe à saint Eltute et lui dit : « Demain, au lever, tu t'informeras du projet de saint Samson. Où qu'il veuille aller (car c'est Dieu qui le conduit en tout), tu lui prêteras secours, et sache que Dieu est toujours avec lui. » Au réveil, ce saint retint par cœur ce qui lui avait été dit en songe. Le matin, il se leva tôt, fit venir saint Samson et lui dit : « Expose-moi, élu de Dieu, les intentions que Dieu t'a inspirées. Cette nuit, j'ai reçu de Dieu l'ordre de t'aider en tes projets : car Dieu est avec toi. » A ces paroles saint Samson commença à se lamenter et à affirmer n'avoir rien fait de bon devant Dieu. Cependant il révéla humblement son projet à son ancien. Lorsque celui-ci l'eut entendu, il répondit : « Il te faut, à cause du Christ, réaliser tout cela et endurer volontairement la pauvreté. En vérité, personne, en notre race, ne sera plus grand que toi. » Puis, retenant ces paroles et frappant sa poitrine, il accomplit tout selon la volonté de saint Samson. Il le fit conduire en paix à l'ermitage où il aspirait. Là il fut reçu par le prêtre Pyrus, homme déjà avancé en âge, comme s'il avait été un ange envoyé de Dieu. Il y mena infatigablement une vie admirable et érémitique, bien plus : une vie céleste. Ni de jour, ni de nuit il ne s'abstint de la prière et de la conversation avec Dieu. Adonné toute la journée au travail des mains, il se livrait, toute la nuit, à la recherche du sens caché des saintes Écritures. Il avait apporté une lampe, afin de pouvoir, en lisant, écrire ou se livrer à la méditation et

12. MABILLON, II, pp. 893-894.

à la contemplation des réalités spirituelles... S'il avait besoin de repos à cause de la fragilité de la chair, il s'adossait contre le mur ou contre un autre appui, mais ne dormait jamais dans un lit[13].

La *Vie* de saint Bavon († 653) est plus tardive, mais antérieure à 844. Le récit de la vocation du saint comporte, on le verra, une allusion à la Règle de saint Benoît :

L'homme de Dieu pria son évêque de lui accorder la permission de faire la tournée des monastères, afin de connaître la vie des moines et les mœurs des cénobites. Le Seigneur lui accorda tant de zèle et de componction du cœur qu'il ne se contenta pas de la vie des bons cénobites, mais qu'il s'éleva de plus en plus dans le service de Dieu : fréquemment adonné, avec larmes et gémissements, à la pénitence, aux veilles, aux prières et aux jeûnes, il s'exerçait à imiter la vie des saints; d'aucune façon il ne donna du repos à son corps, mais le macéra par la privation de nourriture et de vêtement, par le froid, la soif et de nombreuses pénitences... De retour, l'homme de Dieu demanda au vénérable Abbé Florbert, que le saint évêque Amand avait établi en cet endroit pour gouverner le troupeau des clercs, de lui accorder humblement une cellule où il pût, dans l'intimité, implorer la miséricorde du Seigneur pour ses crimes. Dès que, plein de bonté, le Père du monastère eut entendu sa demande, il l'agréa avec joie. Selon le précepte du Père saint Benoît, il convoqua toute la communauté et exposa aux frères sa requête, afin de consentir en toute connaissance de cause aux volontés du Tout-Puissant, lequel les révélerait peut-être au plus jeune, et d'accomplir ce qui est écrit : *Fais tout avec conseil, et l'ayant accompli, tu n'auras pas de regret*[14]. Lorsque les frères eurent entendu de la bouche de l'Abbé du monastère la requête de l'homme de Dieu, ils l'agréèrent bien volontiers. Ainsi il obtint, par la grâce de Dieu, la cellule qu'il leur avait demandée. Il s'y retira et invoqua le Seigneur par d'incessantes prières[15]...

Du Xe au XIIe siècle, l'érémitisme fut en honneur à Cluny : on connaît des cas de solitaires autorisés par les Abbés Bernon, saint Hugues, Pierre le Vénérable; on sait aussi

13. MABILLON, I (Paris, 1668), p. 171, 20-21.
14. Eccli, 32, 24.
15. MABILLON, II, pp. 398-399, II, 6-7.

comment étaient réglées leurs relations avec le *coenobium*[16].

A la fin du XIe siècle, Hariulf, dans sa *Vie de saint Mauguille* († vers 685), a montré comment on se représentait alors la vocation de celui-ci à l'abbaye de Saint-Riquier[17]; le texte est explicite à souhait :

> Les miracles qu'il avait vus à Saint-Riquier excitèrent chez le bienheureux Mauguille une ardeur singulière pour le culte de Dieu, une vive flamme d'amour divin, une volonté efficace de pousser jusqu'au bout le mépris du monde. Durant quelque temps, il se livra dans ce monastère aux exercices ordinaires de la milice spirituelle. Sa sainteté lui attira bientôt la vénération de tous. S'en apercevant, il vit aussi que ce respect dont on l'entourait lui faisait tort. En même temps, il sentait grandir en lui le besoin d'une vie plus austère et plus cachée. Il demanda donc, en mettant d'ailleurs dans sa requête une parfaite humilité, qu'on le laissât libre de se chercher un lieu de retraite et de paix, où il pourrait se vouer plus généreusement, loin de toute cause de dispersion, à la louange divine, et, par la pratique d'une mortification assidue, se présenter de jour en jour plus pur aux regards du Seigneur.
>
> La faveur qu'il sollicitait si ardemment, la bonté libérale des frères la lui accorda de bonne grâce : chez eux, les progrès d'autrui ne provoquaient aucune jalousie; ils s'en réjouissaient plutôt.
>
> Ayant donc obtenu ce qu'il désirait, Mauguille se mit à supplier le Christ, avec beaucoup de prières et de larmes, de lui indiquer l'endroit où il pourrait offrir continuellement le sacrifice de la louange avec une âme brisée et un esprit humilié. Afin de recevoir cette lumière, il se livra à un jeûne plus sévère, à de plus longues oraisons; il multiplia le chant des psaumes, il recourut également à la prière de ceux des anciens que l'on tenait pour de vrais spirituels[18]. Il espérait arriver par là à découvrir le lieu où il devrait monter la garde, veilleur solitaire attaché au service du Seigneur[19].
>
> Tandis qu'il était occupé à ces exercices, un ange lui appa-

16. Sous le titre *Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, dans *Petrus Venerabilis*, 1156-1956, Rome (*Studia Anselmiana* 40), 1956, pp. 108-112, j'ai rassemblé, sur ce sujet, des textes et des faits.

17. Sur l'auteur et les convictions monastiques du milieu qu'il représente, cf. J. HOURLIER, *La spiritualité monastique d'après Hariulf de Saint-Riquier*, dans *Revue Mabillon*, L (1960), pp. 1-20, où le texte signalé ici n'est pas mentionné.

18. « Seniores spirituales », cf. *Règle de saint Benoît*, c. 46, 5.

19. « Domini servitii solitarium stationem », allusion à la *Règle de saint Benoît*, Prol. 116.

rut pendant son sommeil et, faisant mine de l'emmener, lui adressa ces paroles : « Suis-moi, et prends garde au lieu que je te montrerai. C'est là que tu devras désormais t'acquitter de tes devoirs envers le Seigneur. » Ayant ainsi parlé, il se mit en route devant Mauguille et, après un parcours varié, ils arrivèrent enfin l'un et l'autre à l'endroit que le Ciel avait fixé. S'arrêtant, l'ange dit au serviteur de Dieu : « Ici tu trouveras le repos jusqu'au temps marqué; ici tu habiteras; ici s'accomplira ton passage à l'autre vie. » Après quoi il disparut, et le serviteur de Dieu, revenant à lui, comprit ce qu'il avait vu. Fondant en larmes, il rendit grâces à Dieu pour son don ineffable.

Le lendemain matin, après l'office, il rassembla autour de lui les frères les plus anciens et leur fit part en détail de sa vision. Ces serviteurs de Dieu, hommes vraiment droits, n'en conçurent que de la joie et remercièrent avec effusion le Créateur; puis ils se hâtèrent de passer à l'exécution, ne voulant pas qu'aucun retard vînt contrecarrer une entreprise qui avait reçu un tel témoignage de la faveur divine. L'Abbé ayant choisi les frères qui devaient l'accompagner, on prépara tout ce qui devait être nécessaire au soldat du Christ.

Cela fait, le courageux athlète descendit dans l'arène pour engager le combat singulier[20]. Le voyage devait l'amener bientôt à l'endroit que l'ange lui avait montré et qu'un certain goût intérieur lui fît reconnaître. Aussitôt il s'en éprit, s'y fixa et, se jetant à genoux, il pria et pleura. Ce faisant, il entreprenait sans délai l'œuvre même pour laquelle il était venu.

Les frères qui l'accompagnaient demeurèrent avec lui assez longtemps pour construire à ce soldat du Christ la cellule et l'oratoire où il servirait son Roi[21]. Tout ayant été enfin exécuté conformément à la loi du désert, ils regagnèrent le camp des exercices célestes, c'est-à-dire le monastère.

Demeuré seul, loin de tout, Mauguille s'appliqua avec une ferveur accrue à la louange divine, au chant des psaumes, aux veilles, à une oraison plus intime. Il cherchait à expier par ses larmes les maux partout répandus dans le monde, comme s'ils eussent été les siens propres; il souhaitait, en effet, que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité[22].

Son ermitage était situé dans le Ponthieu, non loin de l'Authie. C'est un endroit bien défendu par la chute qui marque là le cours de cette rivière et par une forêt fort dense.

20. Cf. *Règle de saint Benoît,* c. 1, 5.
21. Cf. *Règle de saint Benoît,* Prol. 3.
22. Cf. 1 Tm 2, 4.

Le service de Dieu s'y fait avec une grande liberté d'esprit, paisiblement. On l'appelle Monstrelet.

Mauguille servait donc le Seigneur saintement, avec une âme unifiée; il persévérait dans l'austérité de son difficile propos, quand, au bout de quelques années, il fut atteint d'une grave maladie. Celle-ci toutefois ne mit pas un terme à sa dévotion. Croyant sa fin prochaine, il se montra d'autant plus fervent dans l'œuvre de Dieu que la béatitude longtemps attendue lui paraissait plus proche.

Mais voici qu'un ange apparaît à l'Abbé de Saint-Riquier et lui ordonne d'aller visiter dans son désert le serviteur de Dieu et de lui porter secours. L'Abbé se lève aussitôt; et quoiqu'il ait à présent la certitude que des esprits célestes veillent sur l'absent, il prend avec lui quelques frères et se hâte de se rendre auprès de Mauguille.

Arrivés à l'ermitage, l'Abbé et ses moines constatent que le saint est malade. On prie, on chante des psaumes; puis, après avoir célébré sur lui le rite de la bénédiction, on le salue par un saint baiser[23], et on tire des bagages ce qu'on avait apporté à son intention. La joie de leur arrivée transporta tellement le serviteur de Dieu qu'il en oublia son mal.

Lorsqu'ils le quittèrent, ses visiteurs ne voulurent pas l'abandonner à sa solitude et à sa faiblesse : ils chargèrent l'un d'entre eux de rester auprès de lui afin de pourvoir à ses besoins; et, n'ayant pas de raison de s'attarder davantage, ils reprirent le chemin de leur cloître[24].

Au XIIe siècle, l'auteur anonyme de la *Vie de Christine de Markyate,* recluse du XIIe siècle, atteste qu'il y avait des ermites parmi les moines de Saint-Alban, en Angleterre; à propos de l'un d'eux, Roger, dont l'ermitage se trouvait à treize milles du monastère, il est dit clairement que ce profès restait soumis à son abbé : « diaconus ordine monachus professione... Noster quidem monachus erat, sed vivebat in eremo, servans in hoc oboedientiam abbati suo[25] ».

Ce dernier texte livre la formule parfaite indiquant le statut

23. Cf. Rm 16, 16, et *Règle de saint Benoît,* c. 53.
24. Mabillon, IV (1738), p. 550 sq.; *P. L.*, 174, 1444-1445. Déjà dans la *Vie* de saint Sturmi, disciple de saint Boniface, au VIIIe siècle, on lisait le récit de la façon dont saint Boniface avait aidé Sturmi, « son ermite », à réaliser son dessein de vie solitaire : Mabillon, *Acta Sanctor. O.S.B.*, III, II, pp. 271-272, n. 4-6.
25. Ed. C. H. Talbot, *The Life of Christina of Markyate,* Oxford, 1959, p. 80; *ibid.*, pp. 86, 112, 118, 126, et dans l'Introduction, pp. 16-17, sont cités des faits sur l'érémitisme à Saint-Alban et dans les monastères bénédictins anglais des XIe et XIIe siècles.

canonique des ermites bénédictins du moyen âge : il s'est toujours trouvé de ces vocations, exceptionnelles, mais normales ; extraordinaires et relativement rares, malgré leur nombre, par rapport à celui des cénobites, elles sont cependant le fruit, elles étaient alors la fierté, de l'institution cénobitique où elles avaient mûri. Aussi les supérieurs et les membres des monastères considéraient-ils comme un devoir de guider et d'aider ces moines excellents qui, renonçant à la vie commune ordinaire, ne secouaient point le joug de l'obéissance. La condition dans laquelle les textes nous disent qu'ils ont vécu rappelle cette définition que donne le canon 313 du récent code de droit oriental pour les religieux : « Eremita est religiosus qui, ad normam statuorum, vitam anachoreticam ducit, firma dependentia a suae Religionis superioribus[26]. »

J. Leclercq, o.s.b.

II

Perspectives actuelles

Dès la promulgation du *Codex juris canonici,* en 1917, son ostracisme à l'égard de l'érémitisme, forme ancienne de vie religieuse, à laquelle le canon 487 refuse implicitement sa place dans l'*état* religieux, ne laissa pas d'éveiller, ici ou là, quelques regrets. Timides d'ailleurs et platoniques, car il ne semblait guère alors que l'institution pût revivre.

L'apparition, contre toute attente, de phénomènes érémitiques dans les chrétientés du XXe siècle et, parallèlement, le regain d'intérêt des historiens et des spirituels pour cette voie d'exception ont donné plus de consistance à ces regrets. Puis, l'exemple de la discipline orientale mieux connue, où s'est maintenue la tradition érémitique, que confirme, bien qu'avec discrétion, le Code de 1952 (Cc. 4 et 313, 4), a mis en lumière l'anomalie du silence du droit latin.

En outre, n'est-il pas paradoxal, alors qu'on s'ingénie, par

26. Un commentaire suggestif de ce canon est donné par C. Pujol, s.j., *Il monachesimo bizantino nella legislazione del Motu proprio « Postquam apostolicis litteris »,* dans *Il monachesimo orientale,* Rome (*Orientalis christiana analecta,* 153), 1958, p. 88.

souci d'adaptation, à faire bénéficier du statut religieux des formes sécularisées de vie religieuse, de refuser ce même statut à une forme qui, de soi, tend à une plus radicale perfection spirituelle ?

L'approche du prochain Concile, dont le programme comporte la réforme du Droit canonique, fait naître l'espoir d'une plus juste solution de ce problème — mineur, il est vrai, mais qu'il n'est plus possible de négliger.



Évidemment, aucun chrétien n'a besoin d'une reconnaissance canonique pour prendre conscience des appels de la sainteté et pour poursuivre sa recherche de Dieu par des voies exceptionnelles et comme des charismes propres. Cela a été dit sous bien des formes et en marge des thèmes de spiritualité les plus variés. Cependant, l'accord explicite de l'Église peut lui être un secours légitime, une source même de vitalité, et il y aurait excès, sous prétexte d'une primauté du prophétisme sur l'institution, à tenir pour négligeable le problème du statut érémitique. D'ailleurs, c'est peut-être du côté de l'Église plus encore que du côté de l'ermite que se situe le point primordial de perspective : elle se doit non seulement d'assumer l'équilibre d'un état qui peut prêter à tant d'abus, mais encore de prendre officiellement conscience des richesses que la sainteté érémitique apporte au trésor commun, et par le mérite de la vertu, et surtout par la qualité des dons spirituels et mystiques.



Le canon 107 range les personnes qui appartiennent à l'Église en trois classes : laïcs, clercs et religieux. Lorsqu'on parle du statut érémitique, il s'agit tout d'abord de déterminer dans quelles conditions l'ermite aura droit à être compté dans la classe des religieux, et il n'est peut-être pas nécessaire de lier la réponse à l'élaboration préalable d'une législation de détail sur la structure de la vie érémitique, à la manière dont l'ont fait les canons 487 à 672 pour la vie de communauté.

Il est déjà permis de penser que l'état actuel du Code permettrait la reconnaissance canonique d'une certaine forme de

vie érémitique, car le « stabilis in communi vivendi modus » du canon 487 ne semble pas, en rigueur, postuler une communauté de toit, s'il y a communauté de règle de vie, supérieurs et vœux. Il paraîtrait donc possible de constituer des *communautés érémitiques,* dérivées des types cartusien et camaldule, en en atténuant encore l'élément semi-cénobitique. Des *Congrégations d'ermites* pourraient aussi être envisagées, telles que les ont connues les XVII[e] et XVIII[e] siècles, avec une constitution très souple, respectant comme le voulait l'initiateur, Michel de Sainte-Sabine, les inspirations plus libres de chaque vocation. Un type très humble de cette institution s'est maintenu jusqu'à nos jours à Majorque. Et si un dubium subsistait sur la compatibilité de ces deux formules avec le canon 487, il suffirait pour les régulariser d'une disposition nouvelle imitant dans le droit latin l'article 313, 4 du Code oriental de 1952 : « Eremita est religiosus qui vitam anachoreticam ducit, firma dependentia a suae religionis superioribus. »

C'est même probablement fausser le problème que de tendre à un statut de forme institutionnelle; l'érémitisme, par nature, résiste à l'homogénéité et, à fortiori, à l'agrégation... Qu'il s'agisse des données de l'histoire ou d'expériences contemporaines, il est patent qu'un idéal commun de solitude, de pénitence, de pauvreté, de prière inspire des variétés très divergentes d'observance et même de doctrine, parmi les ermites. Cette irréductibilité s'inscrit dans la liberté foncière de leur spiritualité et il est vain de vouloir fixer à jamais les détours d'une vie de foi conduite par l'Esprit.

La sagesse conseille, devant cette complexité, de renoncer à l'apriorisme d'une solution institutionnelle d'ensemble et d'accepter chaque aspect de l'érémitisme dans ce qu'il a de particulier. Nous nous bornerons ici au cas des *moines-ermites.*



Au moment où ils deviennent ermites, ces moines possèdent déjà l'état religieux, de sorte que, pour eux, le problème du statut s'énonce de la façon la plus claire et la plus simple : il s'agit de leur *conserver* cet état, c'est-à-dire de déterminer comment la vie en ermitage peut demeurer compatible avec le *maintien* de l'appartenance à leur famille monastique et cénobitique.

Après examen attentif, Dom J. Winandy concluait naguère en disant que « l'exclaustration paraît en définitive préférable ». Autrement dit, le moine se faisant ermite ne garderait l'état religieux (mais non monastique) que dans la mesure où serait résolu le problème général. Nous voici au rouet.
Il faut s'orienter dans une autre direction.

Dans la première partie de cet article, Dom Jean Leclercq apporte le témoignage que, dans le passé — et peut-être moins exceptionnellement qu'on ne le pense d'ordinaire —, les abbayes bénédictines ont jugé possible cette situation de moines devenant ermites tout en demeurant moines. Doit-on considérer comme indiscutable qu'elle ne le serait plus aujourd'hui ? Évidemment un redressement en ce sens ne peut se faire à priori. Il faudrait l'expérience et la réussite d'humbles essais concrets isolés, tentés par une abbaye à structure cénobitique solide, avant de soumettre — si cela s'avérait nécessaire — des normes adéquates à l'approbation apostolique. Le mouvement actuel de l'érémitisme, même ténu, est trop réel pour que l'autorité romaine ne soit pas disposée à regarder favorablement des essais de ce genre qui aideraient à le préciser.

Comment envisager de telles expériences ? C'est avant tout un problème d'Abbé. Il faut délibérément, mais en toute humilité, aborder le sujet sous cet angle pour prendre l'intelligence nette des principes qui paraissent devoir guider l'expérience.

La vocation du moine ermite est « une séparation du groupe pour une poursuite d'un programme spirituel qui... », en son fond, est « celui du groupe... mais dont l'ermite sent davantage l'exigence ». Il est paradoxal de ne concevoir cette séparation que dans l'exclaustration, alors que la discipline cénobitique bénédictine sait aujourd'hui s'accommoder de toutes sortes d'absences hors du monastère, temporaires ou prolongées ou même pratiquement définitives. Il serait facile et vain de s'indigner de telles ou telles de ces « obédiences » où le moine court certainement plus de risque de s'éloigner de sa spiritualité contemplative proprement monastique que l'ermite. Il ne servirait de rien non plus de glisser aux échanges de pamphlets, les uns sur le relâchement et les déficiences des cénobites, les autres sur l'irrégularité fantaisiste et pleine d'illusions de l'ermite.

Au contraire l'analyse sereine de la situation faite à l'Abbé par les différents cas d'attraction hors du cloître doit permettre de mieux distinguer la vraie singularité de celui de l'ermite.

Certaines sorties permanentes ou périodiques ont leur justification dans une orientation conventuelle. Il est peu de monastères bénédictins qui ne s'estiment tenus à un certain témoignage d'apostolat extérieur, pastoral, intellectuel ou artistique. Il y a là évolution indéniable par rapport au climat littéral de la sainte Règle et l'on ne peut s'étonner que, de temps à autre, se rencontrent dans nos cloîtres des âmes contemplatives sensibles à cette dissonance.

Mais, très souvent, lorsque l'Abbé ménage à un de ses moines une situation extérieure, il le fait en considération du sujet, pour condescendre à une fragilité du caractère ou du tempérament auxquels pèsent la discipline monotone et la vie humble du cloître. Une discrétion paternelle préfère alors, pour la sauvegarde ou seulement l'équilibre d'une vocation, la libérer de telles ou telles de ses exigences.

Le candidat ermite, à première rencontre, tombera sous le même éclairage; sa soif de solitude sera jugée simple lassitude de la vie commune et l'exeat risque de n'être qu'un geste de condescendance attristée. Or, c'est précisément la qualité de l'attitude initiale qui est essentielle pour que s'engage loyalement l'expérience dont il s'agit. Les problèmes les plus sûrement insolubles sont ceux dont on n'a pas su formuler l'énoncé. L'examen d'une vocation érémitique présentée par un moine ne relève pas du traitement discret d'un mal d'évasion, mais de la *direction spirituelle*.

L'Abbé, certes, est le gardien d'une discipline cénobitique qu'il n'est pas question de renier. Elle a sa valeur propre, qui ne postule pas systématiquement un dépassement par l'érémitisme. L'appel au désert est très exceptionnel et, dans le cas qui nous occupe, loin d'être une condamnation du cénobitisme où elle est née, cette vocation cherche à affirmer son rapport fondamental au monachisme commun ; c'est là le sens profond de son désir d'un statut. Dans cet esprit, le jugement à porter par l'Abbé sur les tendances érémitiques d'un de ses moines ne peut être un simple *non possumus* disciplinaire ; il se forme dans une découverte des démarches singulières de l'Esprit en chaque âme.

Le discernement n'est pas facile. Même évanoui le feu de

paille des velléitaires, les conditions demeurent complexes. L'humeur, la mélancolie, des neurasthénies plus marquées encore, font illusion à certains chercheurs de solitude, tendus vers un mirage où fuir, selon le mot de Guillaume de Saint-Thierry, l'ombre de leur corps : *Sic est sicut qui fugit umbram corporis sui.*

Plus réel est le besoin de certains de trouver un refuge contre l'agitation — ce mal du siècle qui n'épargne pas nos cloîtres —, contre leur propre fièvre et leur propre dispersion. Leur erreur peut être de prêter à ce besoin un caractère absolu, alors qu'il suffirait souvent, pour leur équilibre, une solitude temporaire d'ermitage, mieux en harmonie avec leur spiritualité monastique que des récollections ou des retraites du type ignatien.

Assez différent, mais à certains égards déjà érémitique, est l'attrait vers une simplicité d'observance et une interprétation plus absolue des préceptes fondamentaux de la Règle, non seulement dans les conditions matérielles de vie, mais plus encore dans l'idéal spirituel auquel ces conditions sont ordonnées : séparation du monde, silence, pauvreté, humilité, pénitence, contemplation exclusive. Tous ces traits ont chez saint Benoît une austérité et une virginité dont la nostalgie est une forme vraie de l'érémitisme, bien qu'elle ne conduise pas à l'anachorétisme proprement dit, où se retrouve d'ailleurs plus en profondeur cette exigence de la simplicité.

Quant au désir du cénobite pour la solitude, l'âme souvent doit l'entendre seulement comme une invitation de l'Esprit à un plus total recueillement de la prière et de l'adoration, tout en demeurant dans le cadre même de sa vocation initiale. Telle est, très justement, la réponse habituelle des Chartreuses aux bénédictins attirés vers elles. Et, par cette intériorisation, leur érémitisme, si telle est la volonté de Dieu, se pacifie et fructifie. L'appel au désert, répétons-le, est une vocation exceptionnelle.



Mais il faut bien en arriver à cette vocation exceptionnelle et au rôle de l'Abbé dans sa réalisation. C'est proprement le sujet de cette étude.

Pour qu'il y ait expérience, il faut donc que l'ermite reste

membre de sa famille monastique et non pas fils prodigue, égaré dans la région de la dissemblance où le colloque n'est plus possible. Le colloque a commencé par l'examen qu'a fait le père de cette orientation particulière. Pour y consentir, il ne doit pas attendre que le candidat soit en tous points parfait. L'état érémitique n'est pas une récompense, mais une voie de perfection. Qui s'y engage peut n'être pas sans défauts ou mêler à l'appel pur les scories de dispositions trop naturelles. C'est le fait de toute vocation : le goût de l'aventure, par exemple, n'est pas vocation missionnaire, mais une authentique vocation missionnaire peut s'allier au goût de l'aventure dont il faudra la purifier.

Le consentement donné ne doit pas mettre fin au colloque. Sans doute, la Règle de saint Benoît, si elle constate qu'un cénobite éprouvé « peut passer au combat singulier du désert », ne prévoit pas de lien entre lui et le monastère. Elle ne légifère que pour les cénobites. Ce n'est que plus tard que des liens officiels ont pu s'établir. Mais la Règle donne bien à ces ermites la condition de moines, ce que leur refuse aujourd'hui l'exclaustration. C'est pour éviter cette exclaustration et ses conséquences que l'expérience préconisée postule, précisément, que le colloque continue entre le moine et son Abbé, *per se vel per alium*. En commun se précisera l'intelligence de la spiritualité érémitique, de ses fins, du rapport de cette activité contemplative, pénitentielle et cachée avec la vie de l'Église et la vie du monastère. Les premières conclusions mettront au point les conditions de réalisation pratique : type et origine de l'ermitage, sa proximité de l'Abbaye ou son éloignement, discipline de clôture, moyens de subsistance, éventuel petit ministère non absorbant, chapelle et culte, sans oublier les grandes lignes spirituelles. Ce ne peut être l'affaire de normes uniformes ; il n'y a pas *un* érémitisme, mais *des* érémitismes. Chaque cas a sa physionomie propre et ces données individuelles sont premières.

Il n'y a pas de difficultés insurmontables, dès lors que l'intelligence bienveillante du problème donne aux rapports mutuels à la fois la souplesse qui est de l'essence de la liberté érémitique et une volonté d'obéissance de la part de l'ermite demeuré moine. Sans doute, cette obéissance diffère des gestes sans cesse attentifs demandés au cénobite, elle s'exerce dans l'observance du programme de vie arrêté au départ et aussi dans la référence à une direction du type de

celle qui a existé, par exemple, entre l'abbé Huvelin et le Père de Foucauld et qui resterait la tâche de l'Abbé ou de son délégué, attentif, lorsque des difficultés, extérieures ou intérieures, surgissent, à en assumer l'examen objectif plutôt que de recourir à la solution facile d'un rappel au cloître.

Engagé selon ces principes et dans une fidélité réciproque, le colloque permanent est comme le signe du maintien de l'appartenance. Dans ce climat favorable, la responsabilité de l'Abbé vis-à-vis du moine ermite ne crée pas de sérieux problèmes.

L'harmonie est évidente. L'ermite ne cherche pas ailleurs que dans son monachisme l'inspiration de son idéal et le cénobite, s'il prend conscience de sa vocation monastique, s'il a l'ambition de n'être pas seulement un « homme adonné à la liturgie et à l'exercice de la vertu de religion, avec le loisir de faire des études, surtout historiques », s'accorde au même idéal. Mais le moine ermite y tend d'une manière plus exclusive. Il veut vivre une « solitude essentiellement vouée à la contemplation », retrouver, dans le silence et la pénurie de tout, le rythme pur d'une vie de foi, témoignage d'attente eschatologique : « être pour tous un rappel silencieux et vivant qu'Il doit venir, qu'Il va venir, qu'Il est là, tout, tout proche ».

Beata solitudo. La solitude est bienheureuse parce qu'elle s'ouvre à un mode de vie, image de la béatitude éternelle ; elle est bienheureuse aussi par la rencontre des grâces qui lui sont propres. Mais, ne voir que ce bonheur et accuser d'égoïsme le solitaire appelé à en jouir serait méconnaître qu'il y aspire, non pour lui, mais pour Dieu et par vocation. Y répondre est un devoir et, comme toute vocation, elle a son accent de sacrifice crucifiant. Tout destin contemplatif est sous le signe de Jacob, il conduit à la lutte avec l'Ange. Sur un des moments de ce combat les confidences ne manquent pas, avouant le poids écrasant de la solitude et du silence, « l'angoisse sans issue » à quoi la grâce de Gethsémani ajoute le poids désespérant du péché, « le mien et celui du monde ne faisant qu'une seule masse ».

L'Église vit une des heures les plus tragiques de son histoire. Cette conjoncture dramatique rend plus nécessaire l'héroïsme, et celui qui voudrait inspirer l'effort érémitique dans le dépouillement de la prière et de la pénitence est parmi les plus urgents.

Dans le cœur de l'ermite se croisent la solitude et l'universalité. En cette universalité, pourquoi ne se situerait pas la fraternité spéciale du cœnobium, berceau spirituel ? L'exception ne se dresse pas contre lui, mais en prolonge la vertu. L'élan du moine ermite s'affermira d'y prendre appui. Et, pour l'Abbé, le mérite du fils solitaire est un trésor commun. Le souci même de promouvoir la pureté de l'idéal monastique ne lui permet pas de le négliger.

En outre, bien comprise, l'observance de l'ermite a, pour le cénobite, valeur d'exemple. Elle réveille son zèle et sa générosité, en mettant avec force l'accent sur la structure profonde du monachisme et son efficience : il est un appel essentiel au recueillement de l'*être* plutôt qu'à l'expansion de l'*agir*, si brillante soit-elle.



Telles sont les idées maîtresses justifiant, semble-t-il, l'essai du maintien de l'appartenance du moine ermite à sa famille religieuse. Si cela s'avérait irréalisable, le recours à l'exclaustration resterait possible; mais l'expérience vaut d'être tentée.

Il n'est pas téméraire de penser que le législateur n'y contredirait pas. Il lui suffirait, au départ, de compléter le canon 606 d'une clause reconnaissant à l'Abbé le droit de permettre, sans être tenu au délai de six mois du canon, sous sa responsabilité et son contrôle et dans des conditions dûment arrêtées par lui, à l'un ou l'autre de ses moines la pratique de la vie érémitique. Une semblable disposition nouvelle du Code entraînerait évidemment une mesure parallèle dans les Constitutions monastiques particulières. Les leçons de l'expérience indiqueraient si un statut plus précis est possible et nécessaire ou même souhaitable pour une stabilité de l'état canonique du moine ermite.

Au-delà des limites assignées à cette sommaire étude, il serait intéressant de rechercher si, à partir d'une solution satisfaisante pour le moine ermite, une voie ne pourrait pas s'ouvrir vers un statut plus général. Les données historiques ne manqueraient pas d'exemples, sans doute, où les ermitages patronnés et contrôlés par l'Abbaye s'ouvraient à d'autres qu'aux moines épris de solitude.



D'aucuns reprocheront à ces pages leur impertinence à esquisser, à l'usage des Abbés, un manuel de discernement des vocations érémitiques. D'autres regretteront qu'elles s'attardent à une analyse de principes au lieu de poser des suggestions pratiques propres à inspirer des formules canoniques. La perspective adoptée le commande ainsi : c'est l'expérience, sous la poussée des principes, qui, seule, permettra de construire objectivement. Quant à l'impertinence, elle n'est que candeur d'enfant rêvant tout haut devant les grandes personnes, sans penser à mal ; elle est simplicité d'ermite, qui répond parce qu'on l'interroge, sans cesser de préférer, dans son désir d'être utile, le silence de sa prière à tous les articles de revues.

Enfin, bien que le problème de l'érémitisme ait attiré depuis quelques années l'attention de nombreux écrivains et spirituels, il n'a été donné ici aucune référence : ce n'est ni une chronique, ni un travail érudit. Il va de soi cependant que l'humble réflexion personnelle s'est aidée de lectures et de conversations pertinentes avant de poser son témoignage qu'il sera permis de résumer ainsi :

— le moine ermite a droit de cité dans le monachisme de par le sens même du monachisme.

— et c'est dans la mouvance du cloître que doit s'élaborer le plus efficacement le statut de son ermitage.

Fr. Pierre Doyère, m. b.

LES PROBLÈMES DU NOMBRE DANS LES CONGRÉGATIONS RELIGIEUSES

LA SITUATION PRÉSENTE

> De la multitude des instituts religieux naîtrait la confusion, si, sans utilité ni nécessité, ils se multipliaient pour la même fin et avec les mêmes moyens [1] (IIª IIªᵉ, q. 188, a. 1, ad 4).

Une multiplicité inorganique.

Combien y a-t-il de congrégations religieuses actuellement représentées en France ?

■ La réponse varie selon les sources consultées, selon les bases adoptées et selon les manières de compter : l'excellent Annuaire des Instituts de religieuses en France publié par le Centre de Documentation sacerdotale, constitue une source officielle, précieuse et précise — mais, même en le suivant uniquement, il est difficile d'arriver à un chiffre exact, en

1. Saint Thomas écrit au XIIIᵉ siècle et n'imagine pas de quelle multiplication les congrégations religieuses seront capables un jour. Il continue avec un optimisme robuste : « C'est pourquoi, afin que cela n'arrive pas, une loi salutaire prescrit qu'aucun institut religieux nouveau ne puisse être institué qu'avec l'autorisation du Souverain Pontife. »

raison des différences spécifiques entre les réalités en présence. Faut-il intégrer dans le total des monastères et leurs fédérations, avec les « congrégations monastiques» ? ou ajouter les Instituts séculiers, et ceux qui sont en voie de formation ou en instance d'approbation; et même les « pieuses unions » ? Il y a d'ailleurs d'authentiques congrégations religieuses qui sont bien réelles et très vivantes, mais qui, étant destinées à s'insérer au milieu du monde, préfèrent ne pas étaler publiquement leur existence, et ne figurent pas sur les annuaires, ni sur les listes officielles.

Selon la façon d'utiliser les statistiques et de tenir compte de ces divers éléments, on arrive à un total qui varie de 480 à 680. Même si on pouvait avancer un chiffre précis, le nombre change constamment, tant par les fondations nouvelles que par les fusions si nombreuses de nos jours. Adoptons simplement, à titre d'ordre de grandeur, la moyenne entre ces deux chiffres, 580. Au point où nous en sommes d'approximation, une centaine de plus ou de moins ne fait rien à l'affaire.

Devant ce nombre, un observateur non prévenu pense aussitôt : sur une surface comme la France, c'est au moins 500 de trop... Mais on pourrait lui faire remarquer que le nombre en lui-même n'a aucune signification : il ne serait pas critiquable s'il répondait à une utilité, s'il se répartissait selon un ordre...

■ Et c'est là que les choses s'aggravent : on constate que cette multiplicité ne correspond généralement ni à une distribution géographique précise, ni à une spécialisation dans les tâches, mais que la plupart des congrégations font tout ou presque tout et que leur implantation sur le sol s'est faite le plus souvent un peu au hasard, a dépendu de circonstances tout à fait occasionnelles : la densité de la population des religieuses est extraordinairement inégale selon les régions et les diocèses, et d'une façon qui semble parfois inversement proportionnelle aux besoins réels.

Des inégalités considérables.

Quelle peut être en moyenne l'importance numérique d'une congrégation religieuse en France ? Un calcul qui ne saurait être que sommaire et approximatif semble aboutir à un chiffre

moyen de deux à trois cents membres peut-être par congrégation.

Mais cette moyenne est très loin de refléter les différences extrêmes qui existent de fait; si bien que le mot même de « congrégation » semble être employé d'une manière véritablement analogique à propos de réalités beaucoup plus différentes que semblables : il y a de grosses « congrégations » qui comptent plusieurs dizaines de milliers de membres, et on appelle aussi du même nom des groupements minuscules, et on leur applique le même cadre juridique : à une récente réunion se trouvaient deux sœurs qui appartenaient à des congrégations comptant respectivement neuf et douze membres... (l'une d'elles, de fondation récente, pouvait espérer s'accroître rapidement; et il est normal de commencer par être petit. Mais l'autre existait depuis un demi-siècle...).

Il serait très intéressant et instructif d'étudier en détail les lois de développement et de plafonnement des congrégations; ces courbes ne dépendent pas seulement de la sainteté du fondateur, et de la qualité spirituelle de l'ensemble, ni de l'adaptation à une tâche réellement utile ou à un besoin effectivement perçu; mais aussi du milieu dans lequel elles ont vu le jour, de celui où s'exerce leur apostolat, milieux plus ou moins féconds en vocations; et, bien souvent, de circonstances historiques et sociologiques fortuites. Il n'est pas utile à notre propos de nous livrer maintenant à cette recherche. Constatons seulement que le jeu combiné de ces causes aboutit à des différences considérables.

Inégalités de ressources.

■ Cette inégalité dans l'importance numérique des congrégations se trouve aussi dans leur pauvreté ou leur richesse, qui sont très souvent, en raison de l'effet continu des mêmes causes, extrêmes dans un sens ou dans l'autre.

La situation sur ce point a beaucoup changé avec l'application de certaines lois sociales : des religieuses qui avaient été fondées pour servir gratuitement et pauvrement les pauvres, se voient obligées maintenant d'accepter le « ticket modérateur » et les diverses formes de remboursement : celle qui fait cinquante piqûres dans sa journée rapporte à sa communauté quelque deux mille francs par jour...

Une très petite congrégation dont les sœurs sont toutes

adonnées à un travail de ce genre peut être proportionnellement très riche — tandis que d'autres à côté, certaines écoles libres, ou des religieuses vouées à des œuvres de miséricorde spirituelle, telles que la catéchèse d'adultes ou certains services paroissiaux, sont presque dans la misère (sans vouloir parler ici de l'excessive pauvreté de tant de monastères).

L'idéal serait qu'une certaine circulation des ressources puisse s'établir, mais comment ?

C'est même une des seules raisons qui puissent essayer de justifier la polyvalence : en ayant des œuvres diverses, celles qui rapportent permettent de faire vivre les autres.

■ On pourrait aussi parler des inégalités de ressources à bien d'autres points de vue : certaines souffrent d'une pénurie de sujets capables d'être supérieures, mais comment les demander à d'autres ? La procédure existe, mais elle est trop exceptionnelle pour qu'on puisse y avoir recours hors de cas eux aussi exceptionnels.

A partir de ces données, je voudrais simplement essayer de réfféchir aux avantages et inconvénients du nombre.

Les grosses congrégations.

■ Tout le monde peut voir d'emblée les *avantages* qu'elles présentent — et d'autant plus qu'elles impressionnent un peu : il est évident qu'elles peuvent avoir une vue plus vaste sur les ensembles, des moyens plus puissants à la fois pour la formation des sujets et pour l'apostolat et les œuvres; une meilleure répartition des tâches dans une disponibilité proportionnée aux grands besoins du monde et de l'Église; la possibilité d'utiliser au mieux les aptitudes et compétences (il est plus facile de trouver une bonne maîtresse des novices sur mille sœurs que sur cent); on pourrait encore signaler une appréciable économie de supérieures et de personnel dirigeant, etc.

■ Oui, mais en revanche, il faut dire aussi le *danger habituel* de ces groupements trop vastes, véritables armées qui ne sont plus à mesure humaine : un manque de connaissance réelle et réciproque entre les supérieures et les sujets : chaque sœur s'y sent un peu comme un pion sur un damier, est déplacée ici ou là par une autorité supérieure qui ne la con-

naît pas et qu'elle connaît à peine; l'individu s'y trouve réduit aux caractéristiques que signale sa fiche dans le bureau de la Mère Générale : celle-ci a besoin, pour telle œuvre, d'une infirmière diplômée, ayant moins de trente-cinq ans, et sachant l'espagnol, elle extrait du fichier les éléments qui correspondent à ces indications, et la sœur numéro tant est envoyée de Lille en Espagne sans autre formalité; sans doute elle obéit avec toute sa foi et sa disponibilité; mais l'expérience montre que ces manières d'agir, pratiquées à longueur de vie, dépersonnalisent gravement les religieuses, qui sont souvent dans une solitude inimaginable, sans aucun recours ni secours, sans point d'appui dans leur initiatives apostoliques, sans aide aux heures de crise ou de difficulté. L'institution des provinces est faite pour remédier à ces inconvénients; mais très souvent, ou les provinces sont trop vastes, englobant un trop grand nombre de religieuses pour qu'elles puissent être connues personnellement de leur supérieure — ou les provinciales ne sont que de simples intermédiaires, des relais dans la transmission des ordres de l'autorité centrale. Et on finit par être tenté de regretter ces grands ensembles inhumains dont l'organisation impeccable broie plus ou moins les personnes.

Les petites congrégations.

■ *Avantages* : A l'inverse, on trouve ici un climat beaucoup plus familial : dans un groupe qui ne dépasse pas quelques centaines de membres, tout le monde peut se connaître[2]; au moins toute les sœurs sont en relation directe avec leur supérieure, ont la possibilité de la voir personnellement, aux retraites ou aux visites canoniques; la supérieure a séjourné dans chaque poste de quelque importance, sait sa note propre, ses difficultés spéciales, elle connaît bien chacune des supérieures locales et pourra comprendre pourquoi dans telle maison l'adaptation est plus difficile, etc.

L'obéissance s'y situe au cœur des échanges, dans ce cli-

2. Il faudrait insister sur la valeur de cette connaissance réciproque pour la qualité même et l'épanouissement des personnes. Pensez seulement à l'importance et à la richesse du mot *connaître* dans la Bible. Et dans la Sainte Trinité la personne se définit par la relation; or, nous sommes à l'image de Dieu...

mat de *dialogue* qui lui est indispensable pour qu'elle remplisse parfaitement et sans danger son rôle de transmission à l'intérieur du corps vivant d'une congrégation : si l'obéissance représente les nerfs moteurs qui actionnent les membres à partir de l'influx de la tête, ils ne jouent un rôle utile que si d'abord les nerfs sensitifs fonctionnent eux aussi normalement, pour avertir constamment le cerveau de tout ce qui se passe à la périphérie.

■ *Inconvénients* : Mais ces petites congrégations, et surtout les trop petites, ne sont pas à la mesure du monde moderne, elles n'ont pas le plus souvent les moyens de formation et d'information nécessaires en notre temps; elles sont trop étroitement dépendantes du lieu et du milieu immédiat : dans certaines régions, beaucoup de vocations — mais que ces petits organismes n'ont pas la possibilité de répartir largement selon les besoins réels de l'Église, faisant ainsi involontairement un certain gaspillage de cette richesse incomparable; dans la plupart des pays, pénurie de vocations, manque de sujets, — et faute d'apports neufs, tout l'organisme se sclérose ou se replie sur lui-même.

Danger d'étroitesse, une vue trop courte et des fenêtres fermées, perspective rétrécie, esprit de clocher... Ces défauts ne sont pas propres aux petites congrégations — ils existent quelquefois, et multipliés par la masse, dans les grosses. Mais il faut avouer qu'ils sont plus habituels chez les petites qui laissent aux grosses plutôt les tentations d'orgueil et de suffisance...

Et ces petits groupes risquent un éparpillement des forces, un gaspillage dans l'autorité, dans la consommation des supérieures; travail indéfiniment multiplié si chacune tente de refaire pour son compte toute l'information indispensable pour la moindre décision. Évidemment, dans la plupart des cas, les trop petites congrégations sont de moins en moins adaptées au monde moderne et à la planification des ensembles.

Se garder du prestige du nombre.

Il vaut la peine pourtant d'y regarder de près et d'essayer de se déprendre des slogans. En fait une congrégation vouée à une tâche utile, exactement délimitée et déterminée, peut

être très peu nombreuse et faire du très bon travail[3], si les sœurs sont réellement formées pour cette tâche et adaptées aux besoins. Il faut bien remarquer que sur ce point il y a souvent une sorte de superstition du quantitatif, au lieu d'une appréciation juste du qualitatif. La bonne mesure dépend de la proportion entre la taille de la congrégation et le service qu'elle doit assumer : si cette proportion existe et si le service rendu est de bonne qualité, cela vaut infiniment mieux qu'un étalement géographique, un éparpillement polyvalent ou des fusions grâce auxquelles on obtiendrait un nombre de sœurs beaucoup plus élevé, un chiffre qui ferait impression aux esprits superficiels, mais qui serait en fait beaucoup moins efficace et moins utile au service de l'Église. Combien, même parmi les spirituels, même parmi ceux qui ont charge d'âmes, ont peine à se garder du prestige du nombre ? La masse, les chiffres bruts, les statistiques exercent toujours sur nous une fascination dangereuse, qu'il faut être attentif à critiquer.

Reprenant un mot célèbre de saint Thomas au sujet de la pauvreté, nous dirions que la meilleure congrégation n'est pas celle qui a le nombre le plus grand, mais celle dont le nombre est le mieux adapté aux besoins :

— aux besoins de ses membres d'une part,
— aux besoins des œuvres et des tâches à fournir, d'autre part;

selon la double référence qui commande toute l'organisation de la vie religieuse :

— à la fin ultime d'abord,
— et ensuite à la fin propre de chaque institut.

Le nombre optimum ?

Et ce regard sur chacune des fins fournirait d'excellents critères d'appréciation pour ce nombre optimum. Malheureu-

3. Citons ce témoignage du R. P. Bergh, s.j. : « Congrégation peu nombreuse » n'est pas synonyme de « congrégation mourante ». Nous en connaissons qui sur un plan local, avec des effectifs réduits — et cela bien avant la crise actuelle des vocations — rendent vraiment gloire à Dieu, dans une parfaite conscience des exigences de la vie religieuse » (*Revue des Communautés religieuses*, octobre 1955, p. 165).

sement ces deux critères semblent bien, sauf erreur, fournir des résultats divergents :

1° Le nombre optimum *pour les religieuses* qui font partie d'une congrégation, c'est cette « mesure humaine » qui ne dépasse pas celle d'un groupe où tout le monde se connaît, ou pourrait se connaître, et où en tous cas la supérieure peut et doit connaître personnellement chacune. Il ne peut guère dépasser trois ou quatre centaines; moins, si les distances sont grandes et les intercommunications difficiles. Peut-être un peu plus si le groupement géographique est très concentré, et les réunions faciles et fréquentes.

2° Mais d'autre part, *pour le service de l'Église,* pour la vue des ensembles qui est une des préoccupations majeures de la pastorale et de l'apostolat de notre temps, il est certain qu'il vaut mieux, au contraire, de grands organismes qui seuls peuvent s'assurer tout l'outillage indispensable et mesurer la répartition des œuvres selon les besoins réels de l'Église, au lieu de l'éparpillement anarchique qui actuellement sévit ici ou là, avec ses résultats déplorables de concurrence d'œuvres similaires dans des pays bien fournis de religieuses, et de déserts lamentables dans d'autres régions.

Les incidences missionnaires.

Les conséquences de la situation se transposent au plan missionnaire :

Dans le sillage de *Fidei donum,* on a vu une quantité de fondations s'opérer en Afrique. Presque chaque fois que l'on fait la connaissance d'une congrégation, les sœurs vous disent, avec beaucoup de joie : nous avons pu envoyer trois sœurs en Afrique, quatre sœurs, nous avons un poste, ou deux postes...

Cette multitude réjouit d'abord, à la fois par le sens de l'Église qu'elle révèle, par l'obéissance au Pape dont elle est la preuve, et par la générosité de celles qui sont parties, et de celles qui, restées en France, se sont privées de leurs meilleurs sujets, et qui acceptent, pour l'Afrique, un travail plus dur dans des postes démunis.

Mais aussi — c'était inévitable dans la situation actuelle — quel éparpillement, quelle dispersion de forces et quelle déperdition!

Il arrive que les sœurs qui partent aient été médiocrement instruites de la théologie missionnaire, de l'histoire des missions, des expériences qu'a faites l'Église en ces pays. Bah! pour aller faire des piqûres! Du coup on risquerait de recommencer les errements des premiers missionnaires qui ont acheté si cher le droit de nous instruire : pour un peu on arriverait prêtes à baptiser à tour de bras... Et, dans un tel isolement, sans directives fermes, sans expérience collective, les quelques sœurs ainsi jetées au cœur de l'Afrique ne parviennent pas à s'entendre parfois ni sur les méthodes d'apostolat, ni sur le but même de leur travail et de leur présence.

On a vu de nouvelles missionnaires partir, dans l'élan de leur générosité, insuffisamment formées, ignorant tout de la langue, des coutumes, n'ayant pas le minimum de connaissance de ceux qu'elles allaient approcher; et de nos jours, la sensibilité de ces peuples neufs est tellement à vif que la moindre imprudence sur ce point peut être catastrophique. Certaines se sont mises à tutoyer de but en blanc n'importe quel Africain, ce qu'une religieuse ne se permettrait jamais avec un Normand ou un Parisien; sortie de sa petite province natale, elle n'a pas pris le temps et la peine de purifier les réflexes de racisme que presque tous nous portons en nous, comme un germe néfaste qui n'attend que la circonstance favorable pour se développer.

Bien souvent aussi, ces sœurs, non encadrées, ont manqué de prudence au plan de l'hygiène; n'ayant pas auprès d'elles l'expérience d'anciennes, elles ont, dans leur fougue première, négligé les précautions élémentaires et indispensables à quoi s'astreignent encore les missionnaires les plus entraînées à la nourriture et aux climats tropicaux. Combien sont tombées malades, ont dû être rapatriées d'urgence, ou n'arrivent pas à s'acclimater, physiquement ou psychologiquement.

Et si elles ont réussi à s'adapter, ne les voit-on pas aussi parfois user le plus clair de leur forces dans une tension avec la Maison-Mère, qui ne peut comprendre pourquoi elles ont supprimé le capulet de laine qui fait pourtant partie du saint habit.

Quand la Mère Générale se décide à faire une visite à ce poste africain de trois sœurs — et c'est bien, et c'est certainement son devoir, et elle comprendra immédiatement sur place l'affaire du capulet — cela lui coûtera trois ou quatre cent mille francs, cependant que la Mère Générale de la congréga-

tion voisine devra en dépenser autant pour aller visiter, elle aussi, trois sœurs...

Le bon Dieu bénit la générosité, la docilité, l'obéissance au Pape, l'esprit missionnaire. Mais ne les bénirait-il pas bien davantage encore si cela se réalisait dans de meilleures conditions d'unité et d'efficacité, dans un respect plus attentif des lois de l'être et des exigences de l'action. Quand donc donnera-t-il aux fils de lumière le sens des réalités, la soumission au réel qui font triompher les fils de ténèbres[4]...

Et ce qui est grave, c'est que, dans l'état actuel des choses, en l'absence d'un organisme qualifié, on ne voit guère comment les congrégations auraient pu faire autrement (à part quelques imprudences de détail que l'on aurait sans doute pu éviter).

Car ce tableau missionnaire ne fait que refléter et révéler mieux la situation des congrégations religieuses en France :
— multiplicité sans ordre et sans principe de distinction;
— inégalités sans justification et sans utilité.

En face de cet état de choses, quels remèdes a-t-on essayés?

LES SOLUTIONS ESSAYÉES

On semble les avoir cherchées surtout dans le regroupement sous des modes divers[5] et des appellations variées. La terminologie en français ne semble pas fixée avec précision;

4. Et, dépassant la perspective des seules religieuses, peut-on se permettre de formuler la question qui s'impose à l'esprit lorsqu'on réfléchit à la situation : on se demande vraiment s'il est tout à fait opportun de projeter dans les pays neufs ces différences minimes entre deux espèces si voisines au sein d'un même grand Ordre, différences qui s'expliquent par des raisons historiques plus qu'elles ne se justifient, dans l'Europe aux anciens parapets. Est-il vraiment utile de les transposer dans un continent qui n'en a que faire, où elles n'ont aucune attache et aucune raison d'être ? Un effort pour décaper ces cristallisations assez arbitraires ou occasionnelles, pour unifier sur l'essentiel, ne disposerait-il pas mieux la sève séculaire à pousser des rameaux neufs et plus adaptés au sol africain ?

5. Inutile de mentionner ici tous les grands organismes qui, de l'extérieur, rassemblent les religieuses selon leurs activités professionnelles (Union des Religieuses Enseignantes, etc.), ou ceux qui permettent aux supérieures de se mieux connaître, de concerter une action commune, etc. — si précieux que soit leur rôle, il ne modifie pas la situation propre des congrégations en elles-mêmes.

et il faut faire attention à l'ambiguïté des termes, qui peuvent ne pas correspondre aux expressions techniques reçues en Droit canon.

Je définis, ci-après, ce que je mets provisoirement sous les mots *absorption* et *fusion*[6].

On parle aussi parfois d'*agrégation,* sans que la réalité paraisse nettement circonscrite : il semble qu'il s'agisse d'une sorte de contrat d'association, temporaire ou définitive, entre deux ou plusieurs congrégations, contrat dont les modalités sont aussi variables que les parties contractantes peuvent le désirer ; et qui laisse à chacune son autonomie et son existence distincte. La souplesse même de la formule paraît riche de possibilités illimitées.

Le Droit canon ne prévoit pas ces processus ; les documents officiels ne les suggèrent ni ne les mentionnent, sous la forme d' « institutions » établies. Mais dans tous les cas où leur opportunité apparaît réelle, la pratique de l'Église les admet à la manière d'actes de gouvernement pastoral et les encourage nettement sous diverses formes.

L'absorption.

Dans le cas d'une congrégation infiniment petite, moribonde, ou décadente, le seul remède possible est souvent l'*absorption* totale[7] dans une congrégation plus grande et

6. On emploie parfois *union* comme équivalent de ce dernier terme, mais, quand l'opération aboutit à un organisme nouveau, une entité juridique qui a sa personnalité, je croirais préférable d'éviter le terme *union* qui connote une pluralité d'entités distinctes — et qui par là s'oppose à *unité*.

7. En termes juridiques on parle « d'union extinctive » et on la définit : « Suppression d'une congrégation, extinction de sa personnalité, par union à un institut plus florissant » (R. P. Agathange Bocquet, o.f.m. Cap., dans *L'Année Canonique*, 1956, p. 95). Le mot et la définition sont parfaitement clairs et précis, ainsi que toutes les indications de jurisprudence données en cet article. Mais il y a un point sur lequel je ne puis me sentir d'accord, c'est quand l'auteur ne conçoit une union que sous ce mode d'engloutissement et de disparition totale.

Avec le R. P. Bergh, s.j. (*Revue des Communautés religieuses*, 1955, pp. 164 s.), on doit, semble-t-il, admettre la possibilité et l'existence d'unions réelles, c'est-à-dire d'un processus qui aboutit à créer un organisme nouveau, où chacun des précédents a apporté sa note propre. C'est même là ce qui devrait être la réalisation la plus normale — quelle que soit la fréquence en fait desdites « unions extinctives ».

Je me permettrai donc de faire miennes sur ce point les réserves formulées par le R. P. Dom Fohl o.s.b., qui rappelle qu'outre ce mode et ce terme « qui n'est pas pour rendre la chose sympathique », il existe

plus vivante; par exemple, ces sept sœurs qui, ayant fait ensemble une fondation nouvelle, se retrouvaient, bien des années après, cinq, sans avoir aucunement pris racine dans le pays, ni reçu de vocations : elles ont été absorbées par une congréation plus vaste, répandue dans toute la région autour d'elles; ou encore, ces vingt religieuses dont pas une n'avait moins de soixante ans, seules survivantes d'une institution qui avait eu son heure de prospérité il y a un siècle; une grande congrégation hospitalière les a recueillies par compassion en se les assimilant complètement; encore un exemple : ce couvent où, à la suite de beaucoup de désordres, l'autorité avait dû intervenir pour dissoudre, renvoyer... après cette douloureuse histoire les débris ont été intégrés dans une autre congrégation.

Dans tous ces cas, l'absorption était parfaitement légitime, et d'ailleurs le seul processus possible pour venir en aide aux personnes. Elle a pu représenter de la part de celles qui accueillent un acte de charité méritoire.

Mais chaque fois que l'organisme, même petit, est encore sain et vivant, il faudrait avoir le souci de sauvegarder tout ce qui a valeur d'existence et de vie, éviter l'extinction pure et simple et tâcher de trouver des modalités de fusion qui respectent au mieux les droits et les intérêts de toutes. N'oublions pas que c'est la raison même d'un droit que de protéger les faibles contre le « droit » du plus fort...

Les fusions et unions.

C'est ce que tente de réaliser la fusion proprement dite qui rassemble deux ou plusieurs congrégations en une seule du même type[8].

toutes les formes d'union, « des simples *conventions de coopération*, à travers des *statuts fédératifs* variés, jusqu'à la *fusion... concours actif* de plusieurs institutions donnant naissance à une *nouvelle entité juridique*, tributaire également de chacune et héritière du passé de toutes... Une union de ce genre n'est pas nécessairement un pis-aller auquel se résignent des institutions menacées d'une extinction fatale » (*Année Canonique*, 1956, p. 187).

J'ajouterai qu'au dilemme établi par le R. P. Bocquet : « Ou l'un des deux instituts seulement est prospère, et c'est à lui d'absorber l'autre, ou ils sont également prospères, pourquoi recourir à l'union... », j'envisagerais un autre point de vue qui sort de l'alternative, car il ne s'agit pas seulement de l'état des instituts, mais, prospères ou non, du service de l'Église et de la meilleure adaptation aux besoins réels du monde.

8. Quand deux congrégations diocésaines s'unissent dans un même diocèse, elles restent généralement diocésaines. Quand une congrégation

■ Et la plupart du temps cela semble *un bien*. Pensez à cet évêque qui, arrivant dans son diocèse, y a trouvé quelque cent trente congrégations diocésaines : il y avait une Mère Générale et un Conseil généralice presque dans chaque village. Il a énergiquement regroupé : le rassemblement de cette poussière de groupes infimes s'imposait de toute nécessité.

Je songe encore à cette congrégation diocésaine qui compte environ quarante maisons; et sur ce nombre vingt-deux sont d'anciennes Maisons-Mères... Encore un cas où les fusions successives ont dû être un bien!

Mais d'abord cette solution n'est, et ne peut être qu'un palliatif dont le seul intérêt est de diminuer le nombre des congrégations et surtout des petites, et de faire un peu monter la moyenne des effectifs; mais sans remédier réellement à la plupart des inconvénients que nous avons signalés.

■ Au contraire, il arrive que les fusions telles qu'on les pratique habituellement *aggravent la situation* sur bien des points :

1° Au plan de la *polyvalence*. Il est très fréquent que les fusions étalent et multiplient la polyvalence : deux congrégations se réunissent en raison d'une affinité spirituelle, d'une proximité géographique, d'une connexion dans telle ou telle de leurs activités. Mais toutes les autres activités de l'une et de l'autre s'intègrent en même temps, si bien que le résultat est presque pire que le mal auquel la fusion essayait de remédier. Par exemple la congrégation diocésaine que je citais à l'instant était bien centrée à l'origine, uniquement hospitalière; la polyvalence universelle qui est actuellement son lot lui vient des apports des vingt et une autres qui la constituent.

2° Au point de vue d'une certaine *dispersion géographique* : il est très fréquent qu'une congrégation très bien groupée, dans telle province, dans le Nord, par exemple, ou la Bretagne, ou l'Auvergne, se trouve avoir quelques maisons seulement, deux ou trois postes isolés, situés très loin de son centre de gravité; je ne parle pas ici de missions ou de fondations lointaines, mais d'une excroissance qui ne fait pas penser au développement harmonieux d'un organisme vivant.

diocésaine s'unit à une congrégation pontificale, elle devient pontificale avec elle.

Mais le schéma du type « congrégation » s'applique de la même façon au résultat de la fusion.

« Et comment avez-vous ces quelques maisons en Savoie, ou en Provence ? » Très souvent la réponse est : « Cela vient d'une fusion autrefois faite avec une autre congrégation. » Ce n'est certes pas que l'épanouissement géographique soit un mal pour une institution religieuse, mais c'est une question de proportion. d'harmonie, de facilité de gouvernement, d'échange, etc... : il est normal qu'une congrégation répandue sur toute la France et au-delà ait des maisons dans les diverses provinces que je viens de citer; il l'est moins qu'une congrégation exclusivement picarde ait deux petits couvents dans le Roussillon, ou le pays Basque.

3° Mais surtout l'inconvénient des fusions est de créer, et d'une façon artificielle et brutale, de *grosses congrégations;* on tombe de Charybde en Scylla : tout en remédiant aux défauts des petites, on prend ceux des grandes qu'on aggrave inévitablement. Car celles qui ont crû peu à peu, d'une croissance normale, se sont adaptées progressivement à leur taille; tandis que dans ce groupement constitué d'un coup, par décision juridique, tous les handicaps des grosses congrégations se trouvent infiniment alourdis.

Lorqu'une religieuse est nommée supérieure générale d'une congrégation de trois mille âmes, elle connaît déjà, le plus souvent, beaucoup de sœurs : toutes celles de sa génération, toutes celles des postes où elle a vécu, la plupart de celles de sa région ou de sa province; et si, comme c'est le cas habituel, elle a déjà été supérieure d'un rang moins élevé, provinciale, visitatrice, assistante, elle a déjà pris contact avec une bonne partie de ses sœurs; en tout cas, depuis trente ans qu'elle est entrée, elle n'entend parler que de cela, a été nourrie de l'histoire des origines et de la vie héroïque des premières mères; elle a lu toutes les chroniques, a entendu au réfectoire les lettres circulaires et les nouvelles qui s'échangent entre maisons. Sa tâche est considérable, certes; mais tout ce qui a précédé dans sa vie a pu contribuer à l'y adapter.

Supposez, au contraire, que cette Mère Générale ait été supérieure d'une congrégation de douze cents sœurs et se voie brusquement, à la suite d'une fusion, à la tête de plus de trois mille. Comment pourra-t-elle connaître, même sommairement, ces deux mille filles qui lui arrivent d'un coup, dont toute l'histoire lui est étrangère, et dont la plupart, en ce moment si délicat de la fusion, peuvent se poser des pro-

blèmes, ou passer par des crises personnelles assez graves ? Elle sera inévitablement happée par les décisions administratives, les questions d'organisation, de répartition des maisons, de fondations et de suppressions, sans compter les constitutions et les mises au point juridiques. Et presque toutes les sœurs se sentiront perdues dans un anonymat vertigineux, brassées, mêlées, dépareillées... De cet affreux amalgame monte vers le ciel un cri de souffrance inexprimable. Sans doute cette souffrance entre dans le plan de la rédemption, mais quelle responsabilité sur ceux qui l'ont, souvent avec inconscience, déclenchée! Et les bonnes gens de s'extasier : « Trois mille religieuses en même temps sous la main d'une autorité unique, alors que jusque là elles étaient dispersées en cinq ou six familles différentes, quelle puissance, quelle réalisation digne d'applaudissements. » O idolâtrie de la masse!

Un hippopotame vaut-il mieux qu'un cheval, parce qu'il est plus gros ? Et Goliath que David ? Et les dix fils de Penina plus que l'enfant Samuel ? C'est toute la Bible qu'il faudrait relire, pour nous purifier de cette fascination de la puissance matérielle due au nombre et au poids — et les trois cents de Gédéon, et tout le thème du reste et du petit troupeau...

Pour en revenir à notre congrégation, ce qu'on admire est bon sans doute quant à l'intention globale et quant aux inconvénients qui sont supprimés; mais il eût fallu le réaliser d'une tout autre façon pour que le résultat soit valable.

4° Et encore, il reste à poser la question des *ressources* : si elle est polyvalente, pas de problème particulier à ce point de vue; mais si elle est spécialisée, dans quelle sorte d'œuvres ? Si c'est une activité rémunératrice, cela va aboutir à une richesse toujours plus lourde, danger plus grave pour ce gros ensemble que pour les petites congrégations qui jadis le composaient (Lc 6, 24-25). Est-ce une activité pauvre, du genre missionnaire, catéchèse ? Alors la réunion ne fera qu'aggraver les problèmes de misère.

On voit que la situation n'est pas simple et que les solutions qu'on y a apportées jusqu'à présent sont au mieux des palliatifs, avec très souvent des risques d'aggravation de certains des maux présents.

Une formule plus souple.

« L'agrégation » offre des possibilités extraordinairement larges. Et on se demande s'il ne serait pas possible de concevoir un organisme qui fasse droit aux deux ordres de besoins dont nous avons parlé ?

— assez vaste pour répondre aux exigences de planification indispensable à un service efficace dans le monde moderne, en particulier à l'apostolat missionnaire ;

— et composé d'unités assez restreintes pour être à la mesure humaine, telles que sont à peu près les congrégations diocésaines actuelles.

Une « agrégation » qui respecterait leur fin propre, leur personnalité et leur spiritualité, leur éviterait à la fois leurs dangers habituels d'isolement et de cloisonnement, et les dangers des unions qui aboutissent à des instituts trop lourds.

Et peut-être cette formule nouvelle pourrait-elle permettre aux grandes congrégations elle-mêmes, si elles l'appliquaient dans leur propre sein, à leurs propres provinces, de remédier à la fois à la polyvalence et aux inconvénients de la masse ?

L'Esprit travaille dans l'Église.

Sœur JEANNE D'ARC, o. p.

LA FOI DU BOUDDHISTE

Que l'on veuille bien considérer les pages qui suivent comme une enquête préalable, analogue à l'examen à la jumelle d'une paroi abrupte, auquel se livre l'alpiniste avant de tenter l'ascension, à partir de divers points soigneusement choisis. Une telle étude n'a d'autre intention que d'établir quelques repères, en vue de donner aux efforts subséquents plus de liberté et plus d'efficacité.

Le problème de la possibilité d'une « foi » dans les religions non théistes, et en particulier dans le bouddhisme, est à notre sens parmi les plus complexes et les plus difficiles de la phénoménologie et de la philosophie de la religion. Il pose cependant une question à tout chrétien réfléchi, qui s'est senti profondément touché — et édifié — à la lecture de tel passage des écritures bouddhiques, ou à la rencontre de tel adepte du Petit Véhicule. Le P. Taymans d'Epernon, qui avait passé de nombreuses années de sa vie à Ceylan, était très conscient de l'acuité de ce problème, sur lequel il s'est expliqué dans son livre au titre parlant de « Paradoxes du Bouddhisme ». Plus récemment le P. de Lubac, dans plusieurs ouvrages de théologie comparée, a abordé de diverses manières cette même question[1]. C'est sur le terrain, à certains égards privilégié, de l'amidisme qu'il a poussé son enquête le plus avant. Il serait insolent de prétendre faire mieux que ces maîtres éminents, si l'on pouvait ne compter sur les progrès rapides de la science des religions, tant en ce qui concerne la bouddhologie en particulier, que la méthode comparative en général. Il faut cependant noter que, si l'on

1. *Aspects du bouddhisme*, 1951; *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, 1952; *Amida*, 1955.

peut donc légitimement espérer approfondir et éclairer davantage la question posée par le bouddhisme au croyant, ce ne peut être qu'au prix d'un effort convergent, issu à la fois de la phénoménologie du bouddhisme et de celle de la foi chrétienne. En outre il sera nécessaire de préciser de quelle notion de la foi chrétienne il est question, si elle est empruntée à un contexte théologique bien défini, ou si l'on s'efforce au contraire d'en dégager quelques traits, si élémentaires soient-ils, où tous les chrétiens accepteraient de reconnaître l'esquisse schématique de la structure de leur foi. Ce sont là de redoutables préliminaires pour le phénoménologue, qui n'a pas coutume de trancher dans le vif du haut de ses principes, mais dont la méthode est toute d'approche prudente et patiente. Inutile de dire que la longue mise en place et mise au point du dispositif préalable, qu'un tel sujet exigerait, pour livrer ses secrets sans subir de violence, ne peut tenir dans les quelques pages dont nous disposons. Par ailleurs, tabler sur le fait que la plupart des lecteurs de cette revue partagent nos propres options fondamentales, afin de nous épargner toute explicitation concernant nos perspectives et nos méthodes, serait en l'espèce injustifiable, car le comparatiste honnête ne peut mettre l'*autre* en question sans se questionner sur soi-même. A quoi bon dire ce qu'il est possible de dire à partir de notre propre horizon religieux sur une autre religion, si cela ne nous aide à mieux percevoir notre propre position, si cela ne concourt pas à conquérir un nouveau degré de liberté à notre propre pensée; non pas qu'il s'agisse de chercher dans un vagabondage exotique l'occasion de quelque infidélité camouflée à ses propres options religieuses, mais au contraire de faire la chasse aux étroitesses qui nous confinent dans un espace indigne de la grandeur de notre propre foi, et empêchent l'*autre* d'en percevoir le resplendissement.

Nous savons bien que, finalement, Dieu seul donne la foi, et pourtant nous ne savons pas moins que le Christ a envoyé ses apôtres de par le monde pour la prêcher. Pour entendre la parole de Dieu, il ne suffit donc pas d'une inspiration intérieure, il y faut encore une présentation extérieure. Dieu a voulu avoir besoin des hommes.

Par ailleurs, Dieu ne cesse d'œuvrer dans les cœurs, en vue de les préparer à entendre : *Multifariam multisque modis*... Mais l'homme a le terrible pouvoir de se construire

des idoles muettes, et de les préférer aux exigences de la parole qui l'interpelle. Dieu détruit les idoles, mais il multiplie les signes, il fait s'écrouler Dagon, mais remplit le Temple de fumée. Les signes peuvent devenir idoles, puisque seuls les cœurs purs voient Dieu, tandis que les « changeurs » du Temple remplissent allégrement les trésors du père du mensonge. Quant aux formes religieuses, il n'existe finalement qu'une pierre de touche pour vérifier leur aloi : l'analogie de la foi ou, en d'autres termes, leur capacité à recevoir l'esprit. Mais les meilleures citernes finissent par perdre l'eau, tandis qu'un méchant puits peut abreuver les foules s'il plonge en pleine nappe. Ce n'est pas tant de bons maçons que de bons sourciers que le monde a besoin. Cependant, les puits s'ensablent. Seule la source jaillissante ne s'ensable jamais. Mais curer un vieux puits, n'est-ce pas œuvre pie ? Le suintement humide n'est-il pas devenu source jaillissante à Massabielle ? Il y a suffi du labeur de la pénitence.

Le P. Taymans introduisait dans le titre d'un de ses chapitres l'expression de « foi bouddhique ». Bien des lecteurs catholiques remarqueront à peine l'audace de l'expression. Ils ont tort. Bien des lecteurs protestants l'éprouveront comme une pierre de scandale. Ils ont tort aussi. Mais ceci doit suffire à montrer à quel point notre présente entreprise risque d'être mal entendue par des lecteurs de parfaite bonne foi. Comme, ainsi que nous l'avons dit, il ne nous est pas possible de débattre de la foi dans l'espace qui nous est dévolu, nous adjurons le lecteur d'être patient et d'essayer de rejoindre nos intentions, même lorsqu'il se sent quelque peu surpris dans ses habitudes de pensée par l'usage que nous allons faire des mots les plus sacrés.

Nous expliquer sur la foi ne suffirait d'ailleurs pas à dissiper toutes les menaces de malentendu. Car il en est qui surgissent de l'autre extrémité de l'horizon. Les philosophes de la religion nous demanderont à leur tour de préciser ce que nous entendons par religion non théiste, soupçonnant peut-être quelque *contradictio in terminis* dans cette expression. Quant aux phénoménologues, ils nous demanderont de nous justifier de parler du bouddhisme comme d'une religion d'abord, et comme d'une religion non théiste ensuite. Ils nous demanderont encore s'il est bien possible de parler de « bouddhisme » au singulier, surtout au point de vue typologique où nous nous sommes placé en utilisant l'expression de « reli-

gion non théiste ». Philosophes et phénoménologues s'uniront ensuite pour nous demander comment nous définirons — ou tout au moins décrirons — la foi, sans faire de la théologie. Saisi d'effroi devant ces légitimes exigences, nous pourrions être tenté de nous réfugier sur un terrain neutre, celui par exemple de la description pure. Mais le phénoménologue nous arrêtera dans notre fuite pour nous en démontrer toute la vanité. Le terrain neutre n'existe pas, car la description ne reçoit un sens que de l'intention, elle est impossible en dehors d'une perspective déterminée. Il n'y a donc d'autre recours que d'avouer son point de vue, et de le justifier en avançant, par les fruits mêmes de la recherche. Notre point de vue en l'occurrence est d'abord que le bouddhisme, dès le Bouddha, est un phénomène religieux. Que dans l'esprit de son fondateur il se passe de dieux. Que personne, dans l'Inde, à l'époque où apparaît le bouddhisme, n'est en possession de l'idée théiste strictement dite. Qu'il est possible de parler de religion non théiste sans contradiction. Qu'enfin l'examen de la mesure dans laquelle on peut parler de foi dans une religion non théiste — dans le bouddhisme en particulier — est une voie d'approche favorable pour arriver à justifier ou infirmer ces divers points de vue. Nous sommes parfaitement conscient qu'à cet instant nous n'échappons pas entièrement à la pétition de principe. Mais nous ne sommes pas moins persuadé que le philosophe ou le théologien qui croiraient pouvoir se passer de l'enquête phénoménologique cessent d'avoir les deux pieds sur terre. Les philosophes aujourd'hui s'en laisseront aisément persuader. Aux théologiens on peut faire remarquer que l'Histoire Sainte ne se laisse pas isoler de l'histoire des religions, pas même pour ceux qui pensent avec Barth que « *Religion = Unglaube* ». L'interpellation divine rencontre certes le pécheur, elle ne rencontre pas le vide. Pour que l'homme puisse se pourvoir en appel, il faut que les instances ne demeurent pas étrangères entre elles. Tous les chemins mènent à Rome, il n'y a qu'à les parcourir.



L'idée spontanée, précritique, que nous avons de la foi est tout naturellement empreinte des caractères de notre propre expérience religieuse. L'élaboration théologique, à cer-

tains égards, ne fera qu'en accuser davantage les angles. L'analyse phénoménologique nous apprend, au contraire, à y distinguer des plans d'intention dont certains nous sont communs avec d'autres croyants, tandis que d'autres nous sont propres. Le langage commun, qui confond foi et croyance, au moins dans l'usage qu'il fait du verbe « croire », nous avertit qu'une certaine « foi » est déjà à l'œuvre dans des domaines qui débordent largement le terrain communément reconnu comme « religieux ». On a foi dans un médecin ou dans un programme politique, sans confondre pour autant médecine et thaumaturgie, politique et religion. Une telle confiance peut être fondée sur l'expérience et le raisonnement, sans aucun appel au « sur-naturel ». Et cependant toute foi suppose plus qu'elle ne voit. Le visage à la fois paisible et attentif du médecin prudent et compétent est là, devant moi, mais ma confiance s'étend bien au-delà, plus loin même que le souvenir que j'ai pu conserver de telle cure réussie.

Toute possibilité d'éducation n'est-elle pas, en définitive, fondée sur la foi de l'élève dans son maître ? Or la religion s'apprend, elle aussi. Il est toutefois utile de se souvenir que le fidèle n'adhère pas à l'enseignement de la religion à la manière dont il acquiesce à une proposition du type : « Voilà ce que croient les chrétiens », mais bien comme à ce qu'il convient de croire lorsqu'on *se veut* chrétien. Peut-on néanmoins parler de foi, au sens le plus formel, tant qu'on en reste à l'acceptation sans mise en question d'un donné traditionnel transmis par un milieu qui s'en trouve imbibé ? Une telle foi risque de manquer du moment personnel, puisqu'elle s'appuie principalement sur le sentiment irréfléchi que « tout le monde » pense ainsi. Les hommes qui surgiraient à l'horizon de mon univers personnel, sans partager mes croyances, se verraient tout naturellement soupçonnés de ne pas participer à la même humanité que moi. « Comment peut-on être Persan ? » L' « incroyant » présente alors pour moi le même caractère d' « étrangeté » que le « barbare » pour le citoyen de la cité antique. Pour que la foi devienne personnelle, il faut que sa singularité de fait se dégage, à la réflexion, de son universalité de droit et réciproquement. Cette démarche caractérise, par rapport aux autres croyances, celles qui s'affirment dans leur universalisme même.

La foi est d'une autre manière encore en rapport avec le tout. Toute espèce de croyance, même non religieuse, procure

au sujet autre chose et mieux qu'une quelconque connaissance intellectuelle. Elle lui trace une ligne de conduite salutaire. Ainsi en est-il, évidemment, de la foi au médecin ou dans le programme politique. Mais on peut même constater que la foi en l'arithmétique est tout autre chose que la connaissance de « deux et deux font quatre ». Elle implique qu'il est bon *pour moi* de tenir compte *dans la pratique* du savoir arithmétique. Pour devenir religieuse la foi doit avoir encore un autre caractère. Il faut qu'elle ne concerne pas seulement un secteur de mon existence, par exemple mes activités professionnelles, mais le tout de mon « exister ». Manquer de foi, sur ce plan, risque de compromettre mon « salut » (*salvus* = entier, intact; le mot provient de la même racine que le grec ὅλος, qui désigne un tout dans son intégralité). Prise à ce niveau de signification, la notion de foi a la même extension que la notion de religion. Elle s'oppose en même temps au savoir démontrable et à l'angoisse métaphysique. En ce sens toute religion, les religions non théistes comme les autres, comporte une foi. Dans chaque religion cette foi possède un objet propre dont on ne peut la distinguer. Il est inexact de penser que le sentiment de foi se retrouve le même dans toutes les religions car la foi n'est pas définissable à partir de son seul sujet. Néanmoins toutes les fois religieuses possèdent une structure schématique commune. On sort de ce schéma commun lorsqu'on oppose la foi et la loi, au point de distinguer avec Mensching et beaucoup de protestants la « *prophetische Glaubensreligion* » des religions du rite ou de la loi. On est en droit de penser, avec G. van der Leeuw, que c'est là une tentative malheureuse de transposer sur le plan phénoménologique une catégorie qui ne ressort, par définition, que de la théologie. Une certaine polarité foi-loi existe dans toutes les religions, et le bouddhisme a connu des « réformes » comparables à celle qui a déchiré l'Église d'Occident. Mais cette polarité universelle du formalisme et de l'intention ne peut servir de base à une typologie.

Avant d'entrer enfin dans le vif du sujet, il nous reste encore à préciser comment nous entendons ranger le bouddhisme parmi les religions non théistes. Si l'on s'attache aux aspects du bouddhisme où domine la vénération des Bouddhas, beaucoup de philosophes de la religion nous accorderont qu'il s'y manifeste une certaine foi, mais nieront que nous avons encore affaire avec une religion non théiste, puisque cette

expression ne peut s'appliquer à un polythéisme. Inversement, si l'on s'attache aux manifestations bouddhistes explicitement athées, les mêmes interlocuteurs leur refuseront le caractère spécifiquement religieux, pour les ranger dans le domaine de la philosophie morale ou dans celui des techniques ascétiques. Ils ne reconnaîtront donc pas à un tel bouddhisme une dimension de foi religieuse, bornant les croyances qu'on peut y trouver à cette option pré-rationnelle qu'on appelle « foi philosophique », ou à la confiance que l'on peut avoir dans une méthode d'hygiène physique ou mentale, s'il ne s'agit pas purement et simplement de l'adhésion aux formules d'une magie tenue pour efficace. C. Régamey a clairement pris position, et avec de bons arguments, contre ceux qui refusent au bouddhisme des origines tout caractère religieux[2]. Mais il ne nous sort pas pour autant du dilemme car il se croit contraint, pour donner appui à sa thèse, de montrer qu'en un sens le bouddhisme est en réalité, et dès ses débuts, théiste. Il est bien vrai qu'il n'y a religion que là où il y a reconnaissance d'un domaine supérieur à celui où nous savons, par expérience, que nos actes sont à la mesure des effets que nous en attendons. Le rapport spécial que nous entretenons avec l'intégralité du bien implique une rupture de niveau, qui caractérise l'aspiration proprement religieuse au salut. Cette intégralité du bien n'est pas assimilable à la somme de tous les biens particuliers imaginables; elle revêt une qualité propre qui l'élève au plan du « sacré ». A cette qualité il est possible, par la religion, de participer inchoativement, bien avant d'avoir réalisé l'adeption béatifiante du bien intégral. Mais ce niveau supérieur du « sacré » n'a pas à se condenser nécessairement dans la figure d'un Dieu personnel ou dans une pluralité d' « êtres supérieurs ». C. Régamey a cité à l'appui de sa thèse un texte de L. de la Vallée-Poussin : « A mon avis, c'est un abus que d'accuser les bouddhistes d'athéisme; au moins ont-ils pris conscience d'un des aspects du divin... Si les bouddhistes n'admettent ni juge ni créateur, du moins reconnaissent-ils une justice infaillible et souveraine[3]. » Nous pensons que nos remarques ci-dessus suffisent à faire préférer au terme « théisme », pour désigner cette conception religieuse, celui de religion non théiste, puis-

2. Dans *Christus und die Religionen der Erde*, t. III, pp. 229 ss.
3. Dans *Bouddhisme*, p. 70.

qu'aussi bien le mot théiste tout comme ceux qui le contiennent en composition : monothéiste et polythéiste évoque nécessairement une représentation personnaliste du divin. Or ce n'est pas cet aspect personnaliste, malgré la très ancienne et peut-être même primitive vénération de la personne du Bhagavat dans le bouddhisme, qui, au jugement de la Vallée-Poussin, le caractérise en tant qu'il échappe à l'athéisme. Est-ce à dire que la distance soit grande entre la position de Régamey, qui voit dans la vénération ancienne du Bouddha le signe de l'esprit religieux du bouddhisme des origines, et la nôtre, qui se fonde pour affirmer que le bouddhisme primitif était une religion, sur la conscience qu'il a toujours eue de l'existence d'un ordre de justice transcendante? Il s'agit bien plutôt d'une différence d'accent; nous sommes en effet d'accord en substance avec C. Régamey sur son interprétation du passage des écritures canoniques sur lequel il fonde son opinion, ne nous en écartant que par une nuance. On y raconte comment le Bouddha réussit, après son illumination, à reconquérir les cinq disciples, qui lui étaient devenus franchement hostiles à partir de l'instant où ils l'avaient vu abandonner la voie des macérations extrêmes. L'ayant aperçu de loin, venant à eux, ils conviennent entre eux de ne pas le saluer; mais, à son approche, ils se sentent contraints, avant même qu'il n'ait ouvert la bouche, d'abandonner leur attitude réservée, et se portent ensemble à sa rencontre pour l'accueillir dignement. C'est que de la personne de Çakyamuni, devenu Tathâgata à la suite de l'Illumination, rayonne visiblement, aux yeux de ces ascètes, préparés à le constater par leur vie pure, la perfection du *dharma* qu'il incarne désormais. Tandis que C. Régamey en conclut que le Bouddha a été, dès les origines, regardé par ses disciples comme un dieu, et qu'il faut donc ranger le boudhisme parmi les religions théistes, il nous semble plus exact d'en conclure que, pour le Bouddha comme pour ses disciples, c'est la perfection du *dharma* impersonnel qui est première, perfection qui revêt les « délivrés-vivants » pendant la période transitoire pendant laquelle ils séjournent encore apparemment en ce monde par leurs accidents corporels ou, pour le dire avec les termes techniques des écritures bouddhiques, entre le *nirvâna* et le *parinirvâna*. Le bouddhisme typiquement monastique du Hînayâna s'est attaché à l'aspect impersonnel de la perfection bouddhique, tandis que la scolastique du Mahâyâna donnera plus tard une

forme rationnellement élaborée à la tendance dévotionnelle et personnaliste qui dut exister dès les origines, en sorte qu'elle devint compatible avec le noyau irréductible d'apersonnalisme contenu dans le message de Gautama, et cela en particulier grâce à la doctrine du Corps de *dharma* (*dharmakâya*[4]). Cette notion exprime admirablement d'un seul mot le fait que tant la tendance monastique que la tendance populaire cessent d'être fidèles à l'esprit du bouddhisme à l'instant où elles se refusent de voir aussi bien le Bouddha dans le *dharma* que le *dharma* dans le Bouddha. Le bouddhisme de toutes les époques est donc bien fondamentalement une religion non théiste. Mais une telle religion, si elle s'oppose au théisme du fait qu'elle ne reconnaît pas dans l'aspect personnel un caractère ultime du divin, se range néanmoins aux côtés du monothéisme pour opposer au polythéisme une notion essentiellement unitaire et universelle du divin. Il est à ce point de vue légitime de rapprocher la doctrine du Corps de *dharma* de celle du prologue de saint Jean d'une part, et de celle du Corps mystique d'autre part.

Ainsi donc l'autorité singulière de la personne du Bouddha se *manifeste* à ceux qui ont les yeux pour voir et les oreilles pour entendre. Cette autorité se communique à ses paroles, ainsi qu'à son « église » (*sangha*). La personne physique du Bouddha (ses reliques), sa parole (les écritures canoniques), ses héritiers spirituels (les bouddhas vivants du Tibet, par exemple) jouent par conséquent un rôle de médiation religieuse entre le fidèle et le salut. Ce rôle « sacramentel » en fait des objets de foi.

Il est nécessaire de rencontrer ici une objection sérieuse faite au caractère religieux de la foi bouddhique. Selon bien des bouddhologues occidentaux compétents, la fin ultime proposée par l'enseignement de Çakyamuni, le nirvâna, n'aurait comporté aucun contenu positif. Toute la doctrine de Gautama ne concernerait, selon ses propres paroles, que la souffrance et la suppression de la souffrance. La preuve que la confiance qu'il réclame de ses auditeurs n'a pu avoir aucun rapport avec une réalité ultime transcendante, c'est qu'il les invite à vérifier par eux-mêmes le bien-fondé de sa méthode, et à éprouver de même à l'expérience l'inefficacité des moyens préconisés par ses rivaux. A ce point de vue il convient de

4. Sur cette notion, cf. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, pp. 93 ss.

concéder pour commencer que le Bouddha a systématiquement refusé de répondre à toute question directe concernant des réalités transcendantes, résolu qu'il était à ramener inlassablement l'attention et l'effort de ses disciples vers le monde des phénomènes, dans le but d'en discerner de manière toujours plus évidente la foncière impermanence et inconsistance et, par ce discernement même, à en dissiper les prestiges trompeurs, qui couvrent les êtres de chaînes et les empêchent d'accéder à l'arrêt (*nirodha*) de la douleur qu'est le *nirvâna*. Par cet aspect du message du Bouddha nous sommes placé devant la question du bouddhisme non seulement comme religion non théiste, mais tout simplement comme doctrine athée. Car même si certains disciples ont, dès les origines, adhéré au Bouddha comme au prophète inspiré d'un salut religieux, il convient de réserver la possibilité qu'ils n'aient fait ainsi que commettre une tragique méprise, et que le maître n'a jamais réclamé de leur part la foi religieuse qu'ils lui témoignaient. Une telle hypothèse doit d'autant moins être écartée *a priori*, que l'espace de temps qui sépare la rédaction des écritures bouddhiques de la prédication du Bouddha est de plusieurs siècles supérieure à celle qui sépare de la mort du Christ la rédaction des Évangiles. Or nous savons, dans ce dernier cas, combien déjà il est malaisé d'établir de façon vraiment critique la part qui revient aux rédacteurs. Les écritures saintes d'une religion ne sont jamais le reportage des événements de la vie du fondateur, mais les options dogmatiques s'y font jour, sous une forme plus accentuée et plus différenciée, ou au moins dans un contexte différent de la première prédication. D'autre part, la vénération de la personne du Bouddha reçoit dans le canon pâli de telles restrictions, qu'il devient difficile de parler de culte, ou d'une religion de la personne du Bouddha. Le Hînayâna prend par là, *mutatis mutandis*, la position d'un « judéo-christianisme », au sein de l'Église bouddhique. L'étude critique de cette littérature permet de conclure sans risque d'erreur que le canon pâli porte l'empreinte évidente d'une tendance d'école, et il y a suffisamment d'indices pour pouvoir considérer cette tendance comme excentrique par rapport aux dispositions de la masse des fidèles de son temps et, ce qui est plus important encore, par rapport à celles du bouddhisme pré-canonique. Si le canon pâli minimise systématiquement le caractère divin de la personne du Bouddha, on ne peut pour

autant le mettre en doute lorsqu'il rapporte le refus du maître d'apporter des précisions sur les réalités transcendantes, ou de définir *ex cathedra* les fondements d'une anthropologie ou d'une ontologie. En effet ces mêmes écrits ne se privent pas, dans leurs portions les plus affectées par la spéculation, de poser de tels fondements, se mettant par là en contradiction avec la fin de non-recevoir, qu'elles placent par ailleurs dans la bouche de Çakyamuni. L'apophatisme du Bouddha se trouve ainsi mieux attesté par l'infidélité de ses disciples, qu'il ne l'eût été par leur seul témoignage.

Faut-il en conclure que le Bouddha n'a donné à ses disciples aucune « vérité à croire »? Bien au contraire! Il en est une qu'il ne cesse de leur proposer, et qu'il juge si fondamentale qu'il évite qu'aucune autre ne vienne lui faire concurrence; d'où son silence, en réponse à des questions qu'il juge de nature à distraire de l'essentiel, de l'unique nécessaire. Lorsque les docteurs affirment qu'il est de nécessité de salut, non seulement de pratiquer les observances et de purifier ses pensées, mais encore d'adhérer fermement à la doctrine de sagesse (*prajñâ*), on peut donc leur faire confiance, même si Gautama n'avait pas formulé sa pensée avec la précision sclérotique de leurs catéchismes. Certaines écoles bouddhiques avaient pris conscience de cette distance entre la scolastique de l'*abhidharma* et la parole du maître. Les Sautrântika, par exemple, doivent leur nom au fait qu'ils entendent redonner aux *sûtra,* qui racontent de façon vivante des épisodes de la carrière du Bouddha, le pas sur l'*abhidharma,* qui en recueille de façon systématique l'enseignement doctrinal, non sans sacrifier aux tendances rationalistes qui caractérisent le Petit Véhicule.

Si l'on peut donc admettre que le courant majeur du bouddhisme a reconnu à la personne du Bouddha une autorité surhumaine, il n'en résulte pas encore que la foi placée en lui ait été comparable à la foi « théologale » que le chrétien place dans la personne du Christ. Le chrétien, par sa foi, qui est grâce, participe à la vie divine elle-même, tandis que le bouddhiste qui adhère à l'enseignement de Çakyamuni ne fait que prendre conscience des réalités de ce monde, tout au moins si l'on s'en tient aux conceptions du canon pâli. Car dans le Grand Véhicule il semble que celui qui est « entré dans le courant « (pâli : *srotâpanna*) qui le conduira un jour à la délivrance est de ce fait établi dans un état qu'on peut

qualifier de « sur-naturel ». Il est malaisé de reconstruire ce que le bouddhisme précanonique pensait des effets dans le fidèle de sa « confession de foi » bouddhique. La formule consacrée qui sera en vigueur dans l'église consiste à « prendre refuge » dans le *Bouddha,* le *Dharma* et le *Sangha,* désignés généralement par le terme collectif des « trois joyaux ». Selon certains interprètes modernes, cette prise de refuge devrait s'entendre comme un acte à valeur juridique, équivalent à une demande d'asile dans un lieu saint. Le fait que les princes avaient autorisé l'existence de la communauté lui permettait de s'agréger ainsi des membres de plein droit. Cette conception nominaliste a très peu de chances de recouvrir l'entière signification du geste. Un tel principe d'interprétation conduirait à réduire le sens de notre profession monastique à ses effets juridiques.

Les textes s'accordent à reconnaître, dans la puissance de persuasion de la doctrine sur l'esprit du fidèle, un miracle plus éclatant que tous les pouvoirs surnaturels que possèdent les *arhats* avancés dans les voies de la perfection. La confiance dans la parole du Bouddha possède en effet, lorsqu'on y réfléchit, un caractère paradoxal, qui rapproche la condition bouddhique de celle du chrétien, ou pour mieux dire de celle de Job, un des types du Juste souffrant dans l'Ancien Testament, dont la foi demeure un modèle pour le chrétien plongé dans l'épreuve. C'est la foi de Job qui retient sur ses lèvres le blasphème et l'empêche d'accuser d'injustice le Maître de toutes choses qui permet son épreuve. Or il y a quelque chose de cette patience dans l'attitude que le Bouddha propose à ses disciples. Il leur demande de ne pas détourner le regard des misères de ce monde, mais au contraire d'en prendre courageusement conscience, tout en ne les rapportant ni au hasard ni à l'injustice du sort, mais bien plutôt à la justice infaillible, qui préside à la loi du *karman.* Cette loi peut se formuler en bref : nos actes nous suivent ou, mieux encore, nous sommes les enfants de nos œuvres. Ce que nous subissons dans la vie présente, nous l'avons mérité dans une existence antérieure. C'est là la vérité fondamentale, dont l'originalité doctrinale du Bouddha consiste à avoir accepté toutes les conséquences, et qu'il propose à ses disciples, après en avoir découvert par l'intuition de la *bodhi* l'absolue validité. D'avoir ainsi discerné grâce à l'Illumination le principe de toute réalité, dans l'ordre du devenir des phénomènes, confère

au Bouddha l'autorité absolue qui découle de la nature même des choses. Cette prajñā ne contemple pas seulement l'impermanence essentielle de chaque chose en particulier (trait qu'elle partage avec la sagesse de l'Ecclésiaste, et sur lequel insistera jusqu'à l'absurde la scolastique du Petit Véhicule), mais, plus profondément, elle consiste dans l'aveu que tout ce qui advient d'agréable ou de désagréable n'est que le fruit doux ou amer, mais finalement toujours empoisonné, d'un agir étranger à sa propre vision des choses. Cette sagesse, clé de toute existence, avait été perdue, mais le Bouddha l'a retrouvée par ses seules forces. En réalité, elle n'avait pas cessé d'être lisible en filigrane dans le tissu même du devenir, mais pour l'apercevoir il fallait non seulement avoir traversé les purifications indispensables, mais avoir osé plonger le regard dûment purifié jusqu'au fond du gouffre vertigineux du « rien-que-souffrance », qui ne cesse d'être souffrance que pour qui en découvre le rien. Dans le chef du Bouddha il ne peut donc être question de foi. Il est le *Jina,* le héros vainqueur qui a terrassé Mâra (la Mort et l'Amour-de-désir, tout à la fois) en touchant la réalité (la terre) du doigt. Est-ce là un privilège unique, analogue à celui de l'Agneau ? Point du tout. La tradition la plus ancienne, très certainement précanonique, connaît tout une série de bouddhas, qui se sont manifestés au cours de la présente période cosmique, et dont Gautama n'est que l'avant-dernier. Tous ont eu ou auront la force de parvenir à la *bodhi* (illumination qui délivre) sans aucun secours étranger. Ce sont des pionniers qui fraient le chemin oublié vers la cité bienheureuse perdue dans la jungle des passions.

Leurs adeptes « entrent dans le courant » par un acte de foi dans la personne et le message de ces initiateurs, mais le salut final ne peut leur parvenir que par leurs propres efforts. Même la grâce initiale, qui leur a fait prêter l'oreille à la doctrine salvifique, n'est que le produit du décompte des mérites, gagnés au cours d'innombrables renaissances antérieures, conformément à l'infrangible loi du *karman,* qui règle parfaitement la rétribution juste de tous les actes humains.

Il n'en demeure pas moins vrai de dire qu'à l'exception des Bodhisattva, prédestinés par leurs mérites antérieurs à parvenir à l'Illumination par leurs seules forces, tous les « délivrés » du bouddhisme le sont par le truchement de leur adhésion au *Dharma* et au *Sangha,* sur la foi de la prédication

d'un Bouddha. L'exemple du Bouddha, la doctrine du *Dharma* et les pratiques de la communauté (*Sangha*) sont les moyens d'une conversion du regard intérieur, auquel se révélera un jour avec évidence la connexion, inscrite dans la nature même des choses, entre désir, souffrance, mort et renaissance. Sans l'acte initial de remise de soi en pleine confiance aux « trois joyaux » une telle conversion demeure impossible, sauf aux quelques rares « *Jina* ».

Nous avons signalé le rapprochement possible entre la foi de Job et celle du bouddhiste. Il reste à dire un mot des différences. La patience de Job se fonde sur la conscience de n'être qu'une créature, que son Créateur n'a pas à introduire dans ses secrets, et qui n'est pas habilitée à lui demander des comptes. Cet aspect proprement théiste, propre à la foi de Job, n'est toutefois pas sans quelque « analogon » dans le bouddhisme non théiste, grâce à la dimension de transcendance, reconnue par l'enseignement bouddhiste à la loi de « production en connexion », qui domine tout le devenir. Cette loi, le Grand Véhicule ira jusqu'à l'hypostasier, sous le vocable paradoxal de Vacuité (*çunyatâ*), afin de lui faire jouer un rôle comparable à celui qui tient dans le Vedanta l'*âtman-brahman*. Qu'il y ait là quelque infidélité à l'esprit de Çakyamuni est évident, puisque ce dernier usa systématiquement de l'arme du silence précisément afin de déjouer les pièges métaphysiques que lui tendaient les habitudes de pensée brahmaniques. De tels silences sont toujours éloquents. Mais il est extrêmement délicat de vouloir les traduire en clair, surtout là où la tradition ne s'avère pas unanime. Or le Petit Véhicule, tout en conservant des traces manifestes d'une conception moins austère, s'efforce de donner à la doctrine de l'*an-atta* (sanscrit : *an-âtman* = non-soi) un sens conforme à sa doctrine générale de l'impermanence de tous les *dharmas* (ce dernier mot signifiait dans ce contexte les éléments qui concourent à l'existence des phénomènes). L'intention de Gautama fut certainement moins spéculative et plus immédiatement orientée par la polémique contre le brahmanisme que par des querelles de famille à l'intérieur du bouddhisme. La croyance brahmanique à un *âtman* impérissable et inaltérable lui sembla incompatible avec le zèle indispensable pour travailler efficacement à son salut, mais il n'hésita pas à l'occasion à prêter à la personne (*pudgala*) une existence continue, et même un accès au plan béatifique du *dharma*-

dhâtu, ce que lui refuseront plus tard les plus célèbres écoles bouddhiques. L'hostilité de ces dernières à toute forme de substrat personnel durable rend difficile de parler dans leur cas, en quelque sens que ce soit, d'une « foi » qui sauve, puisque la foi comporte une fidélité à soi-même dans la fidélité à l'autre. Il n'est donc pas sûr qu'un tel extrémisme spéculatif ait été le fait du Bouddha lui-même. La doctrine de l'*anatta* était pour lui un glacis important de sa position, mais elle n'en constituait pas le cœur, ce dernier consistant dans une interprétation morale de la fonction rétributrice du karman, en vue d'inciter les hommes à orienter de manière juste et efficace leurs aspirations et leurs efforts vers la délivrance.

Les recherches les plus récentes sur la notion de *nirvâna* ont conduit à des conclusions analogues à celles que nous venons d'utiliser à propos de l'*anatta.* L'insistance exclusive sur l'aspect « extinction » du *nirvâna,* et peut-être le choix du mot lui-même, seraient le fait des tendances spéculatives des docteurs du Hînayâna, et ne représenterait pas parfaitement l'idée que se faisait de l'état final le bouddhisme précanonique. La béatitude finale, que suppose tacitement tout l'enseignement du Bouddha, si elle est indescriptible en termes de ce monde — il n'en va pas autrement dans le christianisme — ne doit pas être pour autant ramenée à un néant de signification et d'existence. Il y a maint indice, peu susceptible de tromper, qui témoigne d'une dimension de véritable transcendance dans l'espérance propre au bouddhiste, à commencer par l'apophatisme de Çakyamuni en ce qui concerne les fins dernières. Ce qui est dans l'esprit de tous, mais dont on ne peut parler, en rigueur de termes, ni de manière affirmative ni de manière négative, n'est-ce pas là précisément le « tout autre » ? Jaspers va jusqu'à considérer que la sécheresse même des nomenclatures de l'*abhidharma* est un procédé stylistique exactement adapté aux nécessités d'une propédeutique au silence mystique. En termes de ce monde, le nirvâna n'est rien d'autre qu'un arrêt (*nirodha*) de la souffrance. Le décrire en termes positifs serait le ramener au niveau des dharmas périssables. Nous venons d'évoquer la terminologie d'Otto, avec le « tout autre ». Il faut cependant se garder de considérer la notion de nirvâna comme voisine de celle de *numen* en général, puisqu'il est probable que le mot a été consciemment choisi afin d'écarter l'idée de sacré, telle qu'elle s'exprimait dans la terminologie

positive des brahmanes. Cette distance par rapport au brahmanisme, très consciemment soulignée par le Petit Véhicule, ne doit pas nous empêcher de voir ce que le bouddhisme possède en commun avec lui. Ni l'un ni l'autre ne connaissent l' « état de créature », où Schleiermacher a vu le fondement de toute religiosité. Zaehner[5], sans tirer la conséquence extrême des prémisses de Schleiermacher, qui conduiraient à refuser la qualité de religion tant au brahmanisme qu'au bouddhisme, considère néanmoins que cette caractéristique commune des deux grandes religions indiennes les situe, dans leurs formes pures, très à l'écart de toutes les formes de religiosité communes. Il faudrait peut-être tempérer cette opinion d'une remarque. La tendance indienne au monisme, si elle constitue incontestablement un handicap sérieux au développement d'un esprit authentiquement religieux, se trouve en fait tempérée par une tendance complémentaire au réalisme, qui la distingue des mysticismes de structure néoplatonicienne. Un Çankara reconnaît pleinement, à leur niveau propre, la réalité des phénomènes, qui pourtant, selon l'interprétation la plus commune, se dissipera sans laisser de traces, une fois atteint l'état béatifique. Mais le Bouddha fait mieux encore, puisqu'il voit dans le fait de ne se permettre d'aucune façon de rêver à un « ailleurs » une condition nécessaire de salut. Plus tard le bouddhisme tantrique tirera de là sa conviction qu'il ne faut pas chercher le nirvâna en dehors du samsâra, mais, par une technique audacieuse, découvrir la vanité des jouissances de ce monde dans leur usage le plus radicalement opposé aux conceptions de la morale reçue.

L'esprit du bouddhisme implique donc, selon nous, la conscience d'une transcendance, mais qu'on se refuse à chercher ailleurs que dans et par l'immédiateté de l'expérience. L'attitude que ceci implique ne peut cependant — malgré certains aspects communs — être assimilée à ce qu'on appelle aujourd'hui une « foi philosophique ». Elle serait plutôt comparable, jusqu'à un certain point, avec l'attitude qui caractérise la gnose. Nous voudrions nous arrêter un instant à cette double affirmation. Le refus du Bouddha de *spéculer* sur la nature des réalités ultimes nous avertit qu'il serait faux de voir dans le bouddhisme des origines une philosophie, pas

5. Dans *At Sundry Times*, pp. 103-104.

même au sens large où les Upanishads préludent à la spéculation philosophique. L'insistance du bouddhisme ancien sur l'engagement pratique et les moyens techniques le rapproche plutôt d'un « *yoga* » pratique que d'un « *darçana* » spéculatif. La faveur où les écoles chinoises et japonaises tiendront la recherche de l'intuition subite peut fort bien avoir retrouvé une veine authentique du bouddhisme précanonique. Car, s'il est certain que le Bouddha était doué d'un puissant esprit philosophique, qui se révèle dans l'attention qu'il donne constamment à l'universel, il n'en est pas moins évident que l'attitude purement spéculative tombe sous sa condamnation de tout ce qui distrait l'esprit du labeur salutaire pour l'égarer dans les « divertissements » mondains. En toutes choses le Bouddha se montre profondément raisonnable, mais en même temps ennemi de tous les raisonneurs. Il s'agit selon lui de mettre la main à la pâte, sans retard. C'est pourquoi la foi bouddhique ne nous apparaît pas comme une foi philosophique. Si elle repose bien sur une option préspéculative, celle-ci ne concerne pas l'être, mais le salut.

Il est moins facile de délimiter les affinités et les oppositions qui situent l'attitude bouddhique par rapport à celles de la gnose et du protestantisme. Il convient cependant de le tenter, car cet effort fournit l'occasion d'examiner les rapports qu'entretient la foi bouddhique avec les notions de grâce et d'expérience mystique. Il y a sans contredit un aspect gnostique à la vision bouddhique des choses. Par exemple, la seule transcendance à laquelle le bouddhisme puisse faire accueil doit se confiner dans l'ineffabilité la plus stricte. Mais contrairement au vedantin, qui se montre ici plus gnostique que lui, le bouddhiste se refuse à voir dans un *âtman* impérissable, qui n'aurait pour être bienheureux qu'à demeurer dans la conscience intuitive de sa nature inaltérable, le point de départ et le point d'arrivée de tout itinéraire spirituel. D'autre part, pour certaine théologie protestante, la nature privée de la grâce n'est pas loin de s'identifier avec une *massa peccati*. Cet augustinisme exacerbé accuse un certain relent de manichéisme. L'idée mystique d'une quête de l'absolu devient, dans cette atmosphère dominée par le *sola fide* le plus étroitement conçu, une *hubris* qui répète celle de la faute d'Adam. Le bouddhisme serait-il fondé sur une vision du monde comparable à celle d'une gnose dualiste, amputée de ses spéculations sur l'intérieur du Plérôme ? Peut-être est-ce parce qu'il

est secrètement conscient de certains rapprochements possibles qu'il juge fâcheux, que le protestantisme a cherché à séparer les religions en deux catégories opposées l'une à l'autre, les religions « mystiques » et les religions « prophétiques ». Comme nous l'avons dit, toute aspiration mystique est suspecte pour ceux qui croient que l'Évangile, c'est l'annonce du salut par la foi seule; tout mysticisme sacrifierait nécessairement au panthéisme ou au monisme. Si cette manière de mettre le problème en équation permet effectivement au protestantisme de prendre ses distances à la fois par rapport aux théologies influencées par le platonisme et par rapport aux gnoses néoplatonisantes, le bouddhisme ancien s'avère beaucoup plus difficile à enfermer dans une des branches du dilemme, ne fût-ce déjà que parce que le bouddhisme du Petit Véhicule offre de nombreux traits réformistes et puritains. On a bien tenté de rejeter cette forme sobre du bouddhisme hors du domaine religieux, en en faisant une pure philosophie morale, mais une science mieux éclairée a fait justice de cette opinion. La manière dont le bouddhisme se rapproche par certains aspects de la religion du *sola fide* suffit, à notre sens, à reconduire à l'arsenal des machines de guerre périmées le faux dilemme foi-mystique. Il y a assez de « foi » dans le bouddhisme hînayâniste pour ne pouvoir le réduire ni à une technique de l'extase, ni à une éthique. Par ailleurs, le bouddhisme du Petit Véhicule s'est consciemment armé contre toute rechute possible dans le climat gnostique du substantialisme mystique des Upanishads par l'élaboration de l'*abhidharma*. De telles précautions n'étaient pas superflues, ainsi qu'en témoigne à l'évidence le développement exubérant de la spéculation gnosticisante dans le Grand Véhicule. Selon les docteurs hînayânistes, s'il y a une « foi » nécessaire au salut, c'est la foi en l'impermanence de tous les dharmas et en l'absence de tout âtman, sous-jacent aux conglomérats de phénomènes, qui donnent l'illusion d'une existence personnelle. Cela pourrait presque se traduire en termes luthériens d'impuissance radicale de la nature affectée par la chute à concourir à des œuvres salutaires. Nous avons parlé de foi à propos du dogme de l'impermanence. En effet, si paradoxal que cela nous semble, le bouddhisme du Petit Véhicule, renversant l'attitude de la religion védique, n'oriente plus ses espérances vers l'édification d'un « tout » bien intégré, capable de résister aux forces de destruction et

conquérir ainsi l'immortalité, mais bien vers la désintégration, la dissolution des conglomérats factices de dharmas, produits du *karman* accumulé. Il serait bien malaisé de taxer cette attitude de « mystique ». Elle est en effet diamétralement opposée à toute forme de participation ontologique à un principe transcendant. Elle ne tend pas vers un Absolu, mais concentre son attention sur l'aspect caduc et misérable de l'existence, et cherche dans l'immédiateté existentielle d'une vision intuitive de l'inconsistance des choses la lumière qui dissipera définitivement les phantasmes de l'inconnaissance. Si c'est là une mystique, elle est bâtie à l'envers. Il y a cependant un point sur lequel toutes les religions indiennes s'accordent sans contredit avec la gnose. On y accède à l'état final par l'effet d'une « illumination », qui ne porte pas au premier titre sur un mystère divin, mais qui concerne essentiellement la nature du « soi [6] ». Ce rapprochement est valable même dans le cas du Hînayâna, qui professe pourtant avec tant de rigueur la doctrine de l'*anatta,* du non-Soi, car finalement l'illumination qui délivre y concerne toujours essentiellement — bien que de manière négatrice — le soi. Cela est si vrai, qu'un des reproches majeurs du Grand Véhicule au Petit est que ce dernier, hypnotisé par les exigences du salut individuel, tombe par là dans les ornières d'un égocentrisme pratique, aussi dangereux pour le salut que la confiance présomptueuse des brahmanes qui croient en un Soi indestructible. C'est sur ce point que la catégorie, proposée par les érudits protestants, de la religion « prophétique » pourrait prêter un certain secours au phénoménologue, en permettant de distinguer de toutes les formes religieuses grevées de subjectivisme la religion vraiment théocentrique. Si la foi est une réponse, inspirée par la grâce, à un appel divin, il ne peut y avoir place pour elle dans les religions

6. Une tendance théiste se manifeste à date relativement ancienne dans certaines Upanishads, témoin le texte souvent cité de la Mundaka : « L'âtman ne peut être atteint ni par l'étude du Veda, ni par la puissance intellectuelle, ni par de nombreuses instructions. Celui-là l'obtient qui est élu (vivrnute) par l'âtman. A celui-là l'âtman révèle sa propre nature » (III, 2, 3). Cette grâce d'élection demeure cependant de type gnostique, parce que tout le contexte upanishadique suppose que l'âtman réside inaltéré au fond de tous les êtres, dont il constitue la vraie nature. Il est intéressant de lire le commentaire de Radhakrishnan sur ce texte, en ayant soin d'être attentif à sa tendance syncrétiste, dans *The Principal Upanishads,* 1953, p. 619.

qui limitent leur horizon au sujet et à *son* salut. Mais la catégorie prophétique ou théocentrique ainsi entendue n'exclurait nullement les formes les plus authentiques de la mystique de participation.

A ce point de vue il est intéressant de se tourner vers le Mahâyâna, qui a mis au premier plan l'idéal altruiste du *bodhisattva,* qui refuse volontairement l'entrée dans le *nirvâna,* pour demeurer au service des êtres plongés dans le *samsâra.* Le *bodhisattva* est par définition un être qui vit sous forme humaine sa dernière réincarnation, avant de sortir définitivement du cycle des renaissances. Les *bodhisattva* sont les seuls êtres capables d'atteindre directement, par leurs propres forces, au *nirvâna.* Ils occupent donc dans l'univers bouddhique une place analogue aux « élus » gnostiques. Ces derniers n'ont en effet, pour devenir des « délivrés-vivants », qu'à prendre conscience de leur nature essentiellement pneumatique, étrangère au monde d'ici-bas. Un « élu » n'a que faire de la foi ni de la grâce, la gnose lui suffit. Celle-ci lui procurera l' « illumination » et l'accès au Plérôme. Certaines formes tardives du bouddhisme soulignent fortement cette structure gnostique du salut. L'amidisme par exemple distingue nettement un niveau « psychique » du salut par la foi, d'un niveau « pneumatique » du salut par la gnose. Les fidèles d'Amida, le bouddha de miséricorde, conscients de leur impuissance à accomplir les œuvres méritoires qui leur permettraient d'avancer sur la voie du salut, se « sauvent » par la foi dans le nom d'Amida. Si cette foi est ferme, s'ils prononcent le nom sauveur au moment de la mort, ou un grand nombre de fois au cours de leur existence, ils accèderont après la mort dans un paradis spécial où trône Amida. C'est là qu'ils auront l'occasion d'entendre la prédication du *dharma,* et, grâce à un effort personnel, facilité par les conditions idéales où ils se trouvent, mais toujours seul efficace, de conquérir le *nirvâna.* En réalité la « grâce » d'Amida est doublement spécieuse, puisqu'elle résulte d'abord mécaniquement des mérites accumulés au cours des existences antérieures, conformément à l'infrangible loi du *karman,* et qu'ensuite elle demeure limitée dans son efficacité à un plan inférieur au plan suprême. La foi en la puissance du nom d'Amida est donc, tout comme la foi impliquée dans la prise de refuge auprès des trois joyaux, un pas efficace vers une bonne base de départ pour le saut final, mais n'a plus de rôle à jouer au mo-

ment suprême. Il faut encore ajouter que la foi aux trois joyaux est une condition nécessaire de salut, tandis que les amidistes ne nient pas la possibilité d'atteindre au salut, de façon tout à fait exceptionnelle il est vrai, sans faire usage de la grâce du nom d'Amida.

L'idée chrétienne de foi étant liée essentiellement à la conception théiste de la grâce, on ne pourra la chercher qu'en vain dans le bouddhisme, religion non théiste. Il reste cependant possible, en un certain sens, de dire que pour le bouddhiste aussi « tout est grâce ». Contrairement à ce qui se passe dans le dualisme gnostique, le plan des réalités de salut n'y est pas conçu comme « étranger » à ce monde. Il n'y a pas de dualisme bouddhique et, sur ce point, il convient de souligner l'extraordinaire développement au Tibet du bouddhisme tantrique, entièrement fondé sur une identification audacieuse du *nirvâna* et du *samsâra*. La vérité qui sauve, la « gnose » du bouddhisme tibétain, n'est pas une révélation qui vient d' « ailleurs ». C'est la vérité même des choses périssables de ce monde. Les mêmes réalités mondaines, qui chargent de chaînes ceux qui ne savent pas, sont les sacrements de la délivrance de ceux qui savent. On ne se servira, par exemple, des voluptés de la chair, que pour mieux désamorcer les concrétions imaginatives qui leur confèrent un prestige captivant. On installe ainsi aux points névralgiques mêmes, où se cristallisent les conglomérats karmiques qui engendrent les existences futures douloureuses, la sainte Vacuité (*çunyatâ*). Ce que ce bouddhisme, pour nous si étrange, a en commun avec le christianisme, c'est qu'il a perçu que la délivrance doit jaillir du cœur même de la situation « malsaine » de l'homme enchaîné. Il est bien sûr que jamais le chrétien ne s'entendra recommander le péché comme propédeutique au salut mais, pour lui comme pour l'adepte du tantrisme, l'arrière-goût de néant que laisse l'abus des choses de ce monde peut, dûment combiné avec la foi, figurer en bonne place dans la pharmacopée du salut.

H. CORNÉLIS, O. P.

Le gérant : R. P Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 3e trim. 1961. — Impr., no 2.471.